El enigma de la docilidad

Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia

Pedro García Olivo

VIRUS editorial

folletos

El enigma de la docilidad

Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia

Pedro García Olivo

VIRUS editorial

folletos

El enigma de la docilidad

Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia

Pedro García Olivo

VIRUS
editorial
folletos

Pedro García Olivo
C/e: contactando@pedrogarciaolivoliteratura.com
http: www.pedrogarciaolivoliteratura.com
apartado de correos n.º 7, Ademuz-46140, València

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS
autoria - no derivados - no comercial 1.0

- Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:
- **Autoria-atribución:** se habrá de respetar la autoria del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar el nombre del autor/a y el del traductor/a.
- **No comercial:** no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.
- **No derivados:** no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.
- Los términos de esta licencia habrán de constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto.
- Estas condiciones se podrán alterar con el permiso expreso del autor/a.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar http://creative commons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EUA.
© 2005, autor o autora de cada texto
© 2005, de la edición, Virus editorial

Título original:
El enigma de la docilidad
Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia

Maquetación y cubierta:
Virus editorial

Primera edición:
febrero de 2005

Edición a cargo de:
VIRUS editorial / Lallevir S.L.
C/Aurora, 23, baixos
08001 Barcelona
T./fax: 93 441 38 14
C/e: virus@pangea.org
http: www.viruseditorial.net
www.altediciones.com

Impreso en:
Imprenta LUNA
Muelle de la Merced, 3, 2º izq.
48003 Bilbo
Tel.: 94 416 75 18
C/e: luna-im@teleline.es

ISBN: 84-96044-39-4
Depósito legal: BI-

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 7

PREÁMBULO 9

LOS HOMBRES DÓCILES: ASPIRANTES TAIMADOS A LA DIGNIDAD DE MONSTRUOS 11

EL REINO DE LA SINONIMIA. SOBRE LA DISOLUCIÓN DE LA *DIFERENCIA* EN MERA *DIVERSIDAD* 23

HACIA UN "NEOFASCISMO GLOBAL" FRAGUADO EN OCCIDENTE. LA SOCIEDAD POSTDEMOCRÁTICA
- "Globalización" como "occidentalización" 43
- El "destino" de la democracia occidental como destino de la humanidad 53

EN LOS ESTERTORES DEL CAPITALISMO LIBERAL. FRACASO, DECADENCIA Y CATÁSTROFE
- El fracaso del capitalismo liberal 61
- La decadencia de Occidente y el no-pensamiento "único" en que se expresa 70
- ¿Qué es lo que tememos de la Catástrofe? 86

LA ESCUELA MUNDIALIZADA. SOBRE EL PORVENIR DE NUESTRA "MANSIÓN DEL EMBRUTECIMIENTO"
- Escuelas contra la diferencia 91
- Educando en la docilidad 105
- Insistencia (discurso detenido) 122

«Parte sin ruido. Bésame, hermano mío: llevas contigo
mis esperanzas. *Sé fuerte. Olvídanos. Olvídame.*
¡Si pudieras no regresar!...»

André Gide

PRESENTACIÓN

El enigma de la docilidad constituyó el "texto base" de un encadenamiento de conferencias, escrito-territorio que Pedro García Olivo recorrió en varias ocasiones, desde la primavera de 2001, permitiéndose los lujos de la improvisación apasionada y, ¿cómo no?, del extravío. En aquellas *charlas*, celebradas en las Universidades de Sevilla, Valencia y Albacete, y en algunos centros culturales de Madrid, Zaragoza, Pamplona, Alicante, Bilbao,..., se insinuaba ya el "espesor" de un texto polimorfo, múltiple y multiplicador, un boceto que hoy transcribimos en su versión originaria, sin correcciones, afectando a tramos el "apresuramiento" y casi el "desaliño" de una escritura que se concibe como *soporte de la voz*, abono de la recreación y la invención, contubernio de palabras convocadas para ser escuchadas desde el estupor más que para ser leídas con tranquilidad.

Para los carteles en que se anunciaba la primera conferencia, celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla el 28 de marzo de 2001, García Olivo redactó unas líneas que sugieren muy bien el alcance de su trabajo. Nos serviremos de ellas para prologar un escrito que, en verdad, puede desorientar y hasta confundir a quien repare en él desprovisto de todo protocolo de lectura:

EL ENIGMA DE LA DOCILIDAD
Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia

Auschwitz no fue un *resbalón* de la civilización, un paso en falso de Occidente, un *extravío* de la Razón moderna, *una enfermedad por fin superada* del Capitalismo, lacra de unos hombres felizmente borrados de la Historia; sino una referencia que atraviesa el espesor del tiempo y mira hacia el futuro, que nos acompaña y casi nos guía, llevándose sospechosamente bien con el corazón y la sangre de nuestros regímenes democráticos. Auschwitz fue un signo de lo que cabe esperar de nuestra cultura: el exterminio *global* de la diferencia. Habrán (y de hecho ya se están dando) otras persecuciones de la alteridad, otros aniquilamientos, otros holocaustos, mientras nosotros, cada día más instalados en la conformidad y en la indistinción, individuos misteriosamente dóciles, cerraremos impasibles los ojos...

Considero que las democracias liberales avanzan, por caminos inéditos, hacia un modelo de sociedad y de gestión política que, a

falta de un término mejor, denominaría "neofascismo" o "fascismo de nuevo cuño". Esta formación socio-política se caracterizaría, en lo exterior, por la beligerancia (afán de hegemonía universal); y, en lo interior, por una enigmática e inquietante docilidad de la población (letargo del criticismo y de la disidencia), circunstancia que haría casi innecesario el actual aparato de represión física al ejercer cada hombre, en suficiente medida, como *un policía de sí mismo*. Por compartir con los antiguos fascismos de Alemania e Italia estos dos rasgos —expansionismo exterior y ausencia de resistencia interna—, quizás esa sociedad de mañana confirme la incomodante intuición de P. Sloterdijk, para quien vivimos «en la eterna víspera de aquello que ya ha sucedido». Víspera de un horror que recordamos y con el que probablemente acabaremos hermanándonos...

Quisiera subrayar la responsabilidad de la Escuela en este adocenamiento planetario del carácter; su implicación en la forja de la Subjetividad Única, una forma *global* de Conciencia —sustancialmente igual a sí misma a lo largo de los cinco continentes— replegada sobre el asentimiento mecánico y el pánico a diferir. Quisiera apuntar, contra el cotidiano trabajo homogeneizador de las escuelas, los hogares, los empleos y los gobiernos, una intempestiva defensa de la no-colaboración y de la fuga, de la existencia irregular y de la vida nómada. Me gustaría abogar por el peligro, ya que pronto no habrá nada en sí mismo más temible que el hecho de vivir a salvo.

PREÁMBULO

Buenas tardes... Cabe resumir en pocas palabras la tesis que quiero presentar hoy, ante vosotros, con la intención manifiesta de que no podáis suscribirla en muchos extremos y pasemos un rato agradable, discrepando y discutiendo:

1. Los regímenes liberales de Occidente avanzan, por caminos inéditos, hacia un modelo de gestión política y de organización social que, a falta de un término mejor, denominaría *neofascismo* o *fascismo de nuevo cuño*. Esta formación socio-política venidera, que estoy tentado de llamar también postdemocracia, se caracterizaría, de una parte, por una pavorosa docilidad de las poblaciones; y, de otra, por una progresiva e inquietante disolución de la "diferencia" (cultural, ideológica, existencial, subjetiva,...) en mera "diversidad" —distintas "versiones" de Lo Mismo.

2. Compartiendo con los fascismos del pasado dos rasgos decisivos (la ausencia de crítica interna, de oposición, de resistencia de los individuos, en primer lugar; y la beligerancia exterior, el afán expansionista —anhelo de *globalización*, en nuestros días—, en segundo), la sociedad postdemocrática, el neofascismo del mañana, acaso ya de hoy, se especifica por otros dos caracteres, que lo señalan y distinguen como una novedad histórica: la despolitización acelerada de la ciudadanía, que da la espalda a la democracia como fórmula política sin enfrentarse tampoco a ella, "tolerándola" descreída y resignadamente; y la subrepción de las dinámicas autoritarias, la invisibilización de los procedimientos actuantes de coacción y dominio, rutilante tecnología de control social que consigue hacer de cada individuo un *policía de sí mismo*, el cómplice declarado de su propia coerción, instancia de autovigilancia y autodomesticación.

3. Considero, en fin, que la responsabilidad de la Escuela en este proceso de exterminio global de la disensión y de la diferencia es inmensa; que cabe entenderla como un agente privilegiado de neofascistización de la sociedad; y que, para desarrollar ese papel, para contribuir mejor a la hegemonía planetaria de un modelo sociopolítico *terminal*, ha desplegado una lógica de reforma, de reorganización, de "readaptación", que, paradójicamente, se expresa hoy con nitidez en las experiencias supuestamente anticapitalistas de educación, en el vanguardismo metodológico de los profesores "contestatarios" y en las iniciativas "renovadoras" alentadas por la Administración.

4. He dicho «modelo socio-político *terminal*» porque, en mi opinión (y éste es el contexto general, el telón de fondo, de mis observaciones), estamos asistiendo contemporáneamente a los estertores del Capitalismo liberal, al lentísimo y definitivo colapso de un sistema que, después de globalizarse, de *mundializarse*, ya no tendrá en rigor nada que hacer y se entregará voluptuosamente a su propia autodestrucción, a su traumática autodemolición. «¿Qué hacía Dios mientras no hacía nada, antes de la Creación? ¿A qué dedicaba sus terribles ocios?», se preguntaba Faure y ha recordado más tarde Ciorán. «¿Qué hará el capitalismo cuando ya no tenga nada que hacer, después de la globalización?», podemos preguntarnos nosotros... Pues bien, sostengo que se entretendrá en la socavación de sus propias bases, en el aniquilamiento de sus propias condiciones de reproducción. Y que en esa hora temible de la agonía de un sistema solipsista, un sistema sustancialmente fracasado a pesar de su mundialización, trance también de la zozobra de una civilización, de su agotamiento (el ocaso de Occidente), no estará en absoluto descartada la posibilidad de la catástrofe, de la quiebra (ecológica o de otro tipo), de la convulsión planetaria. Pero, ¿qué es, a fin de cuentas, lo que tanto tememos de la catástrofe? ¿Qué tememos nosotros, los occidentales, de la catástrofe, cuando la mayor parte del Planeta vive ya, desde hace tiempo, por así decirlo, en el corazón de la convulsión, en las entrañas de la quiebra?

Con esta interrogante, visiblemente retórica, doy por concluido el esbozo de mi posicionamiento. Pretenderé, en adelante, desglosarlo y desarrollarlo punto por punto, pero siempre de un modo fragmentario, discontinuo, ojalá que "impresionista", evitando deliberadamente los momentos de clausura, de "cierre", de la argumentación, y feliz de suscitar vuestro desacuerdo, vuestra más acerada discrepancia...

LOS HOMBRES DÓCILES: ASPIRANTES TAIMADOS A LA DIGNIDAD DE MONSTRUOS

1) Dado el conflicto, el disturbio, la insurgencia, los historiadores (y el resto de los científicos sociales) inmediatamente se disponen a investigar las "causas", a polemizar sobre los motivos, a buscar explicaciones, a interpretar lo que se percibe como una *alteración en el pulso regular* de la normalidad. Causas de los "furores" campesinos medievales (Mousnier), causas de las "revoluciones burguesas" del siglo XIX (Hobsbawn), causas de las "revoluciones de terciopelo" de 1989 en el Este socialista,... Sin embargo, la *ausencia de conflictos* en condiciones particularmente lacerantes, que hubieran debido movilizar a la población; los extraños períodos de *paz social* en medio de la penuria o de la opresión; la misteriosa docilidad de una ciudadanía habitualmente explotada y sojuzgada, etc.; no provocan de igual modo el entusiasmo de los analistas, la "fiebre" de los estudios, la proliferación de los debates académicos en torno a sus causas, sus razones...

Se diría que la docilidad de la población en contextos histórico-sociales objetivamente explosivos, bajo parámetros de sufrimiento, injusticia y arbitrariedad a todas luces insoportables, es un fenómeno recurrente a lo largo de la historia de la humanidad y, en su paradoja, uno de los rasgos más llamativos de las sociedades democráticas contemporáneas. Aparece, a la vez, como un objeto de análisis tercamente "excluido" por nuestras disciplinas científicas, una empresa de investigación que nuestros doctores parecen tener contraindicada. ¿Por qué?

2) Wilhem Reich, en *Psicología de masas del fascismo*, llamó la atención sobre este hecho: lo extraño, lo misterioso, lo enigmático, no es que los individuos se subleven cuando hay razones para ello (una situación de explotación material que se torna insufrible en la coyuntura de una crisis económica, de la intensificación de la opresión política y de la brutalidad represiva, del germinar de nuevas ideas contestatarias,...), sino que no se rebelen cuando tienen todos los motivos del mundo para hacerlo. Ésta era la "pregunta inversa" de Wilhem Reich: ¿por qué las gentes se hunden en el conformismo, en el asentimiento, en la docilidad, cuando tantos indicadores económicos, sociales, políticos, ideológicos, etc., invitan a la moviliza-

ción y a la lucha? Trasplantando su pregunta a nuestro tiempo, grávido de peligros y amenazas de todo tipo (ecológicas, socio-económicas, demográficas, político-militares, etc.), con tantos hombres y mujeres viviendo en situaciones límite —no sólo sin futuro, sino también sin presente— y con un reconocimiento generalizado de la base de injusticia, arbitrariedad, servidumbre y coacción sobre la que descansa nuestra sociedad, podríamos plantearnos lo siguiente: ¿cómo se nos ha convertido en hombres tan increíblemente dóciles?, ¿qué nos ha conducido hasta esta enigmática docilidad, una docilidad casi absoluta, incomprensible, sólo comparable —en su iniquidad— a la de algunos animales domésticos y, lo que es peor, a la de los funcionarios?

3) Isaac Babel, corresponsal de guerra soviético, cronista de la campaña polaca desplegada por el Ejército Rojo en torno a 1920, contempla atónito las matanzas gratuitas llevadas a cabo en nombre de la Revolución. Cuarenta soldados polacos han sido detenidos. Los reclutas cosacos preguntan a Apanassenko, su general, qué hacen con los prisioneros, si pueden disparar contra ellos de una vez. Apanassenko, educado en el internacionalismo proletario y en la universalización de la Revolución, responde: «No malgastéis los cartuchos, matad con arma blanca; degollad a la enfermera, degollad a los polacos». Babel se estremece y mira hacia otro lado. Esa noche escribirá en su diario algo que no será ajeno a su posterior encarcelación y a su fusilamiento acusado de actividades antisoviéticas: «*La forma en que llevamos la libertad es horrible*». Días después se repite la escena, pero ya sin necesidad de que los soldados cosacos pierdan el tiempo preguntando qué deben hacer a su general: degüellan a una veintena de polacos, mujeres y niños entre ellos, y les roban sus escasas pertenencias. A cierta distancia, Apanassenko, que se ha ahorrado la orden, los premia con un gesto de aprobación y de reconocimiento. Babel mira a los cosacos, sonrientes después de la matanza; los mira como se mira algo extraño, indescifrable, algo misterioso en su horror, algo terrible y, sobre todo, enigmático: «¿Qué hay detrás de sus rostros; qué *enigma* de la banalidad, de la insignificancia, de la docilidad?», anota, al caer la tarde, en su *Diario de 1920*. Yo me pregunto lo mismo, me interrogo por este "enigma de la docilidad" que nos aboca, todos los días, a la infamia de una obediencia insensata y culpable. He mirado a mis ex compañeros de trabajo, profesores, cosacos de la educación, como se mira algo extraño, indescifrable, algo misterioso en su horror (horror, por ejemplo, de haber suspendido al noventa por ciento de la clase; de haber firmado un "acta de evaluación", con todo lo que eso significa: ¿cómo se puede

firmar un acta de evaluación, aunque nos lo pida el Apanassenko de turno —«matad con arma blanca»—?). Ante las pequeñas "unidades" de profesores, avezadas en ese degüelle simbólico del examen, me he preguntado siempre lo mismo: ¿qué hay detrás de sus rostros; qué enigma de la banalidad, de la insignificancia, de la docilidad? Docilidad también del resto de los funcionarios, de tantísimos estudiantes, de los trabajadores, de los pobres...

4) Recientemente, Daniel J. Goldhagen, en *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, ha subrayado, de un modo intempestivo, la culpabilidad de la sociedad alemana en su conjunto ante la persecución y el exterminio de los judíos; ha remarcado la participación de los alemanes "corrientes", afables padres de familia y buenos vecinos por lo demás, "gentes completamente normales" (como reza el título de un libro de Christopher R. Browning, que constata también la cooperación —de manera voluntaria, "desprendida", "generosa"— de muchísimos alemanes "del montón" en la empresa nacional del Holocausto), en todo lo que desbrozó el camino a Auschwitz. Estos alemanes "corrientes", lo mismo que los cosacos de Apanassenko, torturaron y mataron a sangre fría, sin que nadie los obligara a ello, sin necesitar ya el empujoncito de una "orden", deliberadamente, en un gesto supremo, y horroroso, de docilidad —seguían, sin más, la "moda" de los tiempos, se dejaban llevar por las opiniones dominantes, calcaban los comportamientos en boga, se apegaban blandamente a lo establecido... No es ya, como solía decirse para disculpar su aquiescencia, que cerraran los ojos o miraran hacia otra parte —eso lo hizo, mientras pudo, Babel—: *abrían los ojos de par en par*, miraban fijamente a los judíos que tenían delante y los asesinaban. Es un hecho ya demostrado, por Goldhagen, Browning y otros, que estos homicidas no simpatizaban necesariamente con la ideología nazi, no eran siempre funcionarios del Estado (policías, militares,...), no cumplían órdenes, no alegaban "obediencia debida": eran alemanes *corrientes*, de todos los oficios, todas las edades y todas las categorías sociales, hombres *de lo más normal*, tan corrientes y normales como nosotros; gentes, eso sí, que tenían un rasgo en común, un rasgo que muchos de nosotros compartimos con ellos, *que nos hermana a ellos en el consentimiento del horror e incluso en la cooperación con el horror*: eran personas dóciles, misteriosa y espantosamente *dóciles*. Toda docilidad es potencialmente homicida...

Aquellos jóvenes que, en un movimiento incauto de su obediencia, se dejaron "reclutar" y no se negaron a realizar el servicio militar, cuando la objeción estaba a su alcance, sabían —ya que no cabe

presuponerles un idiotismo absoluto— que, al dar ese paso, al erigirse en "soldados", en razón de su docilidad, podían verse en situación de *disparar a matar* (en cualquier "misión de paz", por ejemplo), podían matar de hecho, *convertirse en asesinos*, qué importa si con la aprobación y el aplauso de un Estado. La docilidad mata con la conciencia tranquila y el beneplácito de las instituciones. Goldhagen lo ha atestiguado para el caso del genocidio... En general, puede concluirse, parafraseando a Ciorán, que la docilidad hace de los hombres unos *«aspirantes taimados a la dignidad de monstruos»*.

5) Sostengo que este enigmático género de docilidad es un atributo muy extendido entre los hombres de las sociedades democráticas contemporáneas: nuestras sociedades. En la forja, y reproducción, de esa docilidad interviene, por supuesto, la Escuela, al lado de las restantes instituciones de la sociedad civil, de todos los aparatos del Estado. Me parece, además, que esa docilidad, potencialmente asesina y capaz de convertirnos en monstruos, se ha extendido ya por casi todas las capas sociales, de arriba a abajo, y caracteriza tanto a los opresores como a los oprimidos, tanto a los poseedores como a los desposeídos. No resultando inaudita entre los primeros (empleados del Estado, propietarios, hombres de las empresas,...; gentes —como es sabido— con *madera de monstruos*), se me antoja inexplicable, sobrecogedora, entre los segundos: docilidad de los trabajadores, docilidad de los estudiantes, docilidad de los pobres,... Trabajadores, estudiantes y pobres que se identifican, excepciones aparte, con la misma figura, apuntada por Nietzsche: la figura de la "víctima culpable". "Víctimas" por la posición subalterna que ocupan en el orden social: posición dominada, a expensas de una u otra modalidad del poder, siempre en la explotación o en la dependencia económica. Pero también "culpables": culpables por actuar como actúan, justamente en virtud de su docilidad, de su aquiescencia, de su conformidad con lo dado, de su escasa resistencia. Culpables por las consecuencias objetivas de su docilidad...

Docilidad de nuestros trabajadores, encuadrados en sindicatos que reflejan y refuerzan su sometimiento. Desde los extramuros del empleo, las voces de esos hombres que *huyen del salario* han expresado, polémicamente, la imposibilidad de simpatizar con el obrero-tipo de nuestro tiempo: «Es más digno "pedir" que "trabajar"; pero es más edificante "robar" que "pedir"», anotó un célebre ex delincuente...

Docilidad de nuestros estudiantes, cada vez más dispuestos a dejarse atrapar en el modelo del "autoprofesor", del alumno participativo, activo, que lleva las riendas de la clase, que interviene en la

confección de los temarios y en la gestión "democrática" de los centros, que tienta incluso la "autocalificación"; joven *sumiso* ante la nueva lógica de la educación "reformada", tendente a arrinconar la figura anacrónica del profesor autoritario clásico y a erigir al alumnado en sujeto-objeto de la práctica pedagógica. Estudiantes capaces de reclamar, como corroboran algunas encuestas, un robustecimiento de la *disciplina* escolar, una fortificación del *orden* en las aulas...

Docilidad de unos pobres que se limitan hoy a solicitar la *compasión de los privilegiados* como *privilegio de la compasión*, y en cuyo comportamiento social no habita ya el menor peligro. Indigentes que nos ofrecen el lastimoso espectáculo de una agonía *amable*, sin cuestionamiento del orden social general; y que se mueren poco a poco —o no tan poco a poco—, delante de nuestros ojos, sin acusarnos ni agredirnos, aferrados a la raquítica esperanza de que alguien les dulcifique sus próximos cuartos de hora...

6) De todos modos, se diría que no es sangre lo que corre por las venas de la docilidad del hombre contemporáneo. Se trata, en efecto, de una docilidad enclenque, enfermiza, que no supone *afirmación* de la bondad de lo dado, que no se nutre de un vigoroso *convencimiento*, de un asentimiento *consciente*, de una *creencia* abigarrada en las virtudes del Sistema; una docilidad que no implica *defensa* decidida del estado de cosas. Nos hallamos, más bien, ante una aceptación desapasionada, casi una *entrega*, una *suspensión del juicio*, una obediencia mecánica *olvidada de las razones para obedecer*. El hombre dócil de nuestra época es prácticamente incapaz de afirmar o de negar (Dante lo ubicaría en la antesala del infierno, al lado de aquellos que, no pudiendo ser fieles a Dios, tampoco quisieron ser sus enemigos; aquellos que no tuvieron la dicha de "creer" de corazón ni el coraje de "descreer" valerosamente, tan ineptos para la plegaria como para la blasfemia); acata la norma sin hacerse preguntas sobre su origen o finalidad, y ni ensalza ni denigra la democracia. Es un ser *inerte*, al que casi no ha sido necesario adoctrinar —su sometimiento es de orden *animal*, sin conciencia, sin ideas, sin militancia en el frente de la conservación.

Los cosacos "dóciles" de Babel no ejecutaban a los polacos movidos por una determinación ideológica, una convicción política, un sistema de creencias (jamás hablaban de comunismo; era notorio que nunca pensaban en él, que en absoluto influía sobre su comportamiento); sino sólo porque en alguna ocasión se lo habían mandado, por un espeluznante instinto de obediencia, por el encasquillamiento de un acto consentido y hasta aplaudido por la autoridad. Goldhagen ha demostrado que muchos alemanes "corrientes" parti-

ciparon en el genocidio (destruyeron, torturaron, mataron) sin compartir el credo nacionalsocialista, sin creer en las fábulas hitlerianas; simplemente, se sumergían en una línea de conducta lo mismo que nosotros nos sumergimos en la moda...

7) Ningún colectivo como el de los funcionarios para ejemplificar esta suerte de docilidad sin convencimiento, docilidad exánime, animal, diría que meramente "alimenticia": escudándose en su sentido del deber, en la obediencia debida o en la ética profesional, estos hombres, a lo largo de la historia reciente, han mentido, secuestrado, torturado, asesinado,... Se ha hablado, a este respecto, de una "funcionarización de la violencia", de una "funcionarización de la ignominia"... Significativamente, estos "profesionales" que no retroceden ante la abyección, capaces de todo crimen, rara vez aparecen como fanáticos de una determinada ideología oficial, creyentes irretractables en la filantropía de su oficio o adoradores encendidos del Estado... Son, sólo, *hombres que obedecen*... Yo he podido comprobarlo en el dominio de la educación: se siguen las normas porque sí; se acepta la Institución sin pensarla (sin leer, valga el ejemplo, las críticas que ha merecido casi desde su nacimiento); se abraza el profesor al "sentido común docente" sin desconfiar de sus apriorismos, de sus callados presupuestos ideológicos; y, en general, se actúa del mismo modo que el resto de los "compañeros", evitando desmarques y desencuentros. Esta docilidad de los funcionarios se asemeja llamativamente a la de nuestros perros: el Estado los mantiene "bien" (comida, bebida, tiempo de *suelta*,...) y ellos, en pago, obedecen. Igual que nuestro perro, condiciona su *fidelidad* al trato que recibe y probablemente no nos considera el mejor amo del mundo, el funcionario no necesita creer que su Institución, el Estado y el Sistema participan de una incolumidad destellante: mientras se le dé buena vida, obedecerá ladino... Y encontramos, por doquier, funcionarios escépticos, antiautoritarios, críticos del Estado, anticapitalistas, anarquistas,..., *obedeciendo* todos los días a su Enemigo sólo porque éste les proporciona rancho y techo, limpia su rincón, los saca a pasear... Me parece que la docilidad de nuestros días, en general, y ya no sólo la "docilidad funcionaria", acusa esta índole *perruna*...

8) Desde el campo de la psicología —psicología social, psicología de la paz, psicología clínica,...— se han aportado algunos conceptos, elusivos y tambaleantes, con la intención de esclarecer este enigma de la docilidad, abordado como *enigma de la parálisis* (no-reacción, ausencia de respuesta, ante el peligro, la amenaza o incluso la agresión). Partiendo de las tesis de Norbert Elias, que interpreta la civilización de los individuos como formación y desarrollo gradual de un «aparato de autocoerción» (un aparato de autorrepresión que lleva a los sujetos a no exteriorizar sus emociones, a no desatar sus instintos, a no manifestar su singularidad, a sacrificar su espontaneidad y casi a desistir de expresarse), Hans Peter Dreitzel ha defendido la idea de que «en los países industriales los individuos se encuentran doblemente "paralizados" como consecuencia de la fuerza del aparato de autocoerción y de la extremada complejidad de las cadenas de acción». El hombre civilizado, vale decir el "hombre de Occidente", es, desde esta perspectiva, un ser que se *autorreprime* incesantemente, de modo que en él —y por ese hábito de la autoconstricción, de la autovigilancia— *«la energía para huir o para oponerse está paralizada»* (P. Goodman). Esta "parálisis", esta "falta de energía para huir o para oponerse", se resuelve al fin en aquella docilidad estulta y casi suicida de los hombres de las sociedades democráticas contemporáneas. En *Retrato del hombre civilizado*, Emil M. Ciorán abundó, por cierto, en esa visión de la civilización como degeneración, como retroceso, como alejamiento de la base natural, biológica, del ser humano —olvido de nuestra espontaneidad y de nuestra animalidad.

Para Dreitzel, como para Goodman o para Ciorán, habría algo terrífico en el proceso de civilización; algo siniestro y no-dicho que acudiría justamente por el lado de aquel aparato de autocoerción, por el lado de la parálisis que origina y de la docilidad a que aboca; algo que nos erigiría, como he anotado, en *aprendices desapercibidos de monstruos*; algo, en fin, que echó a andar en Auschwitz y que aún no se ha detenido —un horror que nos persigue *desde el futuro*. En palabras de Dreitzel: «Hasta ahora sólo se han tomado en consideración las, aun así dudosas, ganancias humanitarias del proceso de civilización; y no sus pavorosos "costes humanos" [...]. En este país, Alemania, la cuestión se plantea con toda brutalidad: ¿es Auschwitz un retroceso momentáneo en el proceso de civilización, o no será más bien la cara oscura del nivel de civilización ya alcanzado? ¿Cuánta coerción internalizada debe haber acumulado un hombre para poder soportar la idea, y no digamos ya la praxis, de Auschwitz?». La interrogación es perfectamente retórica: Auschwitz sólo fue posible —y así lo considera Dreitzel— en el seno de una sociedad "altamente civilizada"; devino como un fruto necesario de la civilización occidental, un hijo predilecto de nuestra cultura; se desprendió por su propio peso de este *árbol de la autorrepresión y de la docilidad* que llamamos "capitalismo liberal". *Auschwitz es la verdad de nuestras democracias, el resumen y el destino de las mismas*...

Goldhagen ha hablado de la «responsabilidad individual» de todos y cada uno de los alemanes de ayer en el genocidio (por participación o por pasividad). Karl Otto Apel ha añadido la idea de una «responsabilidad heredada», como alemán, en todo lo que su pueblo ha podido hacer («Soy hijo de este pueblo y pertenezco a la tradición socio-cultural e histórica de este pueblo [...] No puedo negar que soy corresponsable de lo que este pueblo haya podido hacer»). Dando un paso más, y acaso también para no satanizar en exceso a los alemanes (el diablo no tiene patria: ya se ha globalizado), yo me permito apuntar la corresponsabilidad de todos nosotros, en tanto hombres dóciles, en el Auschwitz que ya conocemos y en los que tendremos ocasión de conocer. En la medida en que consintamos que la docilidad acampe a sus anchas en nuestro corazón y en nuestro cerebro, seremos los *padres morales* y los *artífices difusos* de todos los holocaustos venideros...

9) Otros psicólogos, como Harry Stuck Sullivan o el americano Ralph K. White, han intentado concretar un poco más los mecanismos psíquicos que acompañan y casi definen la mencionada parálisis del hombre contemporáneo. Y han aludido, por ejemplo, a la «autoanestesia psíquica» y a la «desatención selectiva».

La autoanestesia psíquica permite al "hombre civilizado", que ya ha interiorizado unos umbrales estremecedores de contención, hacerse insensible al dolor derivado de la percepción del peligro, de la constatación de la amenaza —dolor de una comprensión de la iniquidad de lo real—, y al padecimiento complementario de la conciencia de su esclerosis (reconocimiento de aquella "falta de energía" para huir o para oponerse). *Autoanestesiado*, todo lo acepta: la insidia de lo de "afuera" y la vergüenza de lo de "adentro"; las miserias de lo social y su propia miseria de ser casi vegetal, casi mineral, monstruosamente dócil. Todo se admite, a todo se insensibiliza uno, como mucho con una «ligera mezcla de resignación, miedo, impotencia y fastidio» (Lifton).

Por su parte, la desatención selectiva —un mirar a otro lado, desconectar interesada y oportunamente, pretensión de no-ver, no-sentir y no-percibir *a pesar de todo lo que se sabe*— quisiera "lavar las manos" de la parálisis y de la docilidad, cuando el sujeto se enfrenta por fin a las consecuencias de su no-movilización: la atención se concentra en otro objeto, cambiamos de canal perceptivo, hacemos *zapping* con nuestra conciencia. Desatención selectiva por no querer asumir adónde lleva la docilidad... White señala que la desatención selectiva se estabiliza en algunos individuos, ampliando su campo, haciéndose casi general, a través de una "sobreatención compensatoria" (una atención focalizada obsesivamente sobre un único objeto, o sobre unos pocos objetos), sobreatención de índole ***histérico-paranoide***. En el caso de los profesores, hombres normalmente dóciles, paralizados, extremadamente "civilizados" (es decir, autorreprimidos), cabe observar, en efecto, cómo la desatención selectiva que les lleva a "desconectar", a no querer saber, de su propio oficio («el tema de la enseñanza no me interesa nada», me han dicho a menudo), se complementa con una "sobreatención histérico-paranoide", un centramiento desaforado y enfermizo, devorador, en algo no-escolar, extraescolar, algo que de ningún modo remite o recuerda a la Escuela: sobreatención a algún hobby, a algún proyecto (construcción de una casa, preparación de un viaje, estudio de una operación económica,...), a algún interés (afectivo, o sexual, o intelectual, o...), a alguna cuestión de imagen (la línea, el cuerpo, el vestir, los signos de ostentación,...), etc. Como la autoanestesia psíquica no es muy efectiva en el caso de la docencia —el sujeto se expone casi a diario, y durante varias horas, a la fuente de su dolor—, la desatención selectiva (desinterés por la problemática escolar, en sus dimensiones sociológicas, políticas, genealógicas, ideológicas, filosóficas,...) y la sobreatención histérico-paranoide paralela quedan como los únicos recursos para procurar "sobrellevar" la mentira de una tarea envilecedora y la conciencia de que *nada* se le opone, *nada* se trama contra ella.

10) Desde un campo muy distinto, y con unos intereses divergentes, Marcel Gauchet, analista y comentarista de ese otro enigma, ese otro absoluto desconocido (está entre nosotros, pero no sabemos con qué intenciones) que llamamos "democracia liberal" —ya he adelantado que, en mi opinión, los regímenes liberales conducen a una modalidad nueva, inédita, original, de fascismo—, ha pretendido asimismo arrojar alguna luz sobre este desasosegante «misterio de la docilidad contemporánea». Gauchet parte precisamente de lo que podemos conceptuar como docilidad de la ciudadanía ante la forma política de la democracia liberal; una docilidad que no significa respaldo firme y convencido, sino mera *tolerancia*, aceptación *desapasionada* y *descreída*. Detecta, incluso, «un movimiento de deserción cívica de la democracia que la abstención electoral y el rechazo hacia el personal político en ejercicio está lejos de medir suficientemente». En el momento en que el régimen demo-liberal se queda sin antagonistas de peso (por la cancelación del experimento socialista en la Europa del Este), parece también que no convence a la población y que simplemente se "soporta". Gauchet habla de una «formidable pérdida de sustancia de la democracia, entendida como poder de la colectividad sobre sí misma, que explica la atonía, o la

depresión, que ésta sufre en medio de la victoria». El aliento que mantiene viva la democracia no es otro que el aliento de la docilidad: como fórmula vigente, consolidada, que de todos modos está ahí, se admite por docilidad; pero ya no despierta ilusiones, ya no genera entusiasmo, no suscita verdaderas adhesiones, resueltas militancias. «Si está ahí, y parece que no tiene recambio, que siga estando; pero que no espere mucho de nosotros»: esto le dice el hombre dócil, todos los días, al sistema democrático... Curiosamente, la hegemonía de la cultura democrática se ha acompañado de una despolitización sin precedentes de la población.

Incapaz de amar o de odiar el sistema político imperante, inepta para afirmar o negar una fórmula de la que "deserta" sin acritud —o que acepta sin convicción—, la ciudadanía de las sociedades democráticas se hunde hoy en una apatía difícil de explicar. Marcel Gauchet busca esa explicación en un terreno equidistante entre lo social y lo psicológico. Consumido en inextinguibles conflictos interiores, corroído por innumerables dilemas íntimos, atravesado por flagrantes contradicciones, el hombre de las democracias —sugiere Gauchet— ya no puede cuestionar nada sin cuestionarse, no puede combatir nada sin combatirse, no puede negar sin negarse. «Lo que combato, yo también lo soy (o lo seré, o lo he sido)». De mil maneras diversas el hombre contemporáneo se ha involucrado en la reproducción del Sistema; y obstaculizar o torpedear esa reproducción equivale a obstaculizar o torpedear su propia subsistencia. Gauchet menciona el atascamiento, la inmovilización, que se sigue de esos "imposibles arbitrajes internos", de esas perplejidades desorientadoras, de esos torturantes dilemas de cada sujeto consigo mismo. Entre estas *contradicciones paralizantes* encontramos, por ejemplo, la de aquellos críticos del Estado y del autoritarismo que se ganan la vida como funcionarios o insertos en un aparato o en una institución de estructura autoritaria; la de los enemigos del Mercado y del consumo que se aficionan a los "mercados alternativos" y a un consumo de élites, de privilegiados (artículos "bio", o "eco", o artesanales, o de comercio justo, o...); la de los padres de familia "antifamiliaristas"; la de los defensores de la libertad de las mujeres enfermos de celos cuando sus mujeres quieren hacer uso de esa libertad "con otros"; la de los antirracistas que no terminan de "fiarse" de los gitanos, etc., etc., etc. La lista es interminable, y ninguno de nosotros deja de aparecer entre los "afectados"...

Sólo se puede luchar de verdad desde una cierta coherencia, desde una relativa "pureza"; si se consigue que nos instalemos en la inconsecuencia y en la culpabilidad, se nos habrá desarmado como luchadores, se nos habrá desacreditado ante los demás y ante nos-

otros mismos, se habrá dejado caer sobre nuestra praxis el anatema de la impostura, de la doblez, de la falsía. Por otro lado, "asumidas" dos o tres contradicciones, se pueden asumir todas; cerrados los ojos a dos o tres pequeñas miserias íntimas, se pueden cerrar a la miseria total que nos constituye. La docilidad del hombre contemporáneo se alimenta, sin duda, de este juego paralizador de las contradicciones personales, de este astillamiento del ser a golpes de complicidad y culpabilidad. El individuo que se sabe culpable, cómplice, apoyo y resorte de la iniquidad o de la opresión, dócil por no poder rebelarse contra nada sin rebelarse contra sí mismo, no encuentra para sus conflictos interiores otra "salida" que la pseudosolución del *cinismo* (percibir la incoherencia y *seguir adelante*) o la huida hacia ninguna parte de la negativa a pensar, del vitalismo ciego, amargo, del sensualismo desesperado... No sé si con estas observaciones de Gauchet, sumadas a las de Dreitzel y otros, el enigma de la docilidad se hace un poco menos opaco, un poco menos abstruso. Desde luego, no son suficientes...

11) Algunos autores asumen esta docilidad de la ciudadanía contemporánea como un "hecho" incontestable, un factor siempre operante, una realidad casi material que han de incorporar a sus análisis, pero sin ser analizada en sí misma; evidencia que ayuda a explicar muchas cosas, aunque permaneciendo de algún modo inexplicada (¿inexplicable?); cifra de no pocos procesos actuales, que no se sabe muy bien de dónde procede o a qué responde. Calvo Ortega, abordando cuestiones de educación, subraya, en esa línea, el «enorme *automatismo* del comportamiento social»; y M. Ilardi ha apuntado el «fin de lo social» como cancelación de toda forma de apertura insubordinada al Sistema...

Yo, que tampoco hallo muchas explicaciones a esta faceta dócil del hombre de las democracias, y que me resisto a esquivar el problema mediante la apelación a *conceptos-fetiche* (el concepto de "alienación", por ejemplo), quiero remarcar no obstante la responsabilidad de la Escuela en la forja y reproducción de esa rara aquiescencia. Estimo que se está diseñando una "nueva" Escuela para reasegurar la mencionada docilidad, hacerla compatible con un exterminio global de la diferencia y sentar las bases de una forma política inédita que convertirá a cada hombre en un *policía de sí mismo* (neofascismo o postdemocracia). Junto a la docilidad de las gentes, la disolución de la "diferencia" en irrelevante "diversidad" prepara el camino de ese Sistema. Y la Escuela está ya allanando las vías...

EL REINO DE LA SINONIMIA. SOBRE LA DISOLUCIÓN DE LA *DIFERENCIA* EN MERA *DIVERSIDAD*

1) Junto a la insuperable docilidad de la población, el segundo rasgo definidor de nuestra fenomenología del presente sería la progresiva —y políticamente inducida— *disolución de la diferencia en diversidad*. Se trata de un exterminio planetario de la diferencia como tal, que, a modo de simulacro, deja tras sí una irrelevante diversidad puramente fenoménica, asunto de apariencia, de exterioridad, de forma sin contenido. Haciéndole una pequeña trampa a la etimología, podríamos conceptuar la "diversidad" (di-versidad) como distintas "versiones" de Lo Mismo, y presentarla así como el resultado del trabajo de *vaciado de sustancia* que el poder despliega sobre la diferencia. En la diferencia genuina habita el peligro, lo inquietante, el momento de una distinción que es disidencia; hay en ella como una latencia de disconformidad en la que se refugia toda posibilidad de rechazo y transformación. Contra este "peligro" de la diferencia, el poder organiza una estrategia de neutralización que aspira a eliminar (aniquilar) el *nódulo* de la alteridad, conservando aviesamente los elementos de su superficie —fachada, cáscara, corteza—, los componentes de una diversidad recién ahuecada bajo la que se reinstala la declinación de Lo Mismo. Este proceso de disolución de la diferencia en diversidad no se puede efectuar de un modo absoluto, sin generar "impurezas", residuos de la diferencia originaria que serán barridos del horizonte social y arrojados al basurero de los márgenes. El desenlace final será un *Reino de la Sinonimia* (distintos significantes que apuntan a un mismo y único significado), ruina y verdugo de aquel otro *Reino de la Polisemia* (por todas partes significantes que se abren en una pluralidad de significados) con el que quizás nos hubiera gustado poder soñar... Una gran diversidad en las formas, en los aspectos, en el ámbito de lo empírico, que recubre un pavoroso proceso de homologación y homogeneización de los contenidos, de las sustancias. Y, por aquí y por allá, a merced de todos los vientos, restos, migajas, astillas de una diferencia que en su mayor parte ha devenido diversidad... En esta diversidad ya no mora el peligro, ya nada siembra inquietud o desasosiego. Donde la diferencia irrumpía casi como un atentado, la diversidad aflora hoy para *embellecer* el mundo. A la "amenaza" de la diferencia le sucede la *caricia* de la diversidad. ¿Hay algo más

"acariciador" que salir a la calle y tropezar con gentes de todas las razas, atuendos de todas las clases, infinidad de *looks* y de símbolos, etc., sabiendo desde el principio que esos hombres persiguen en la vida prácticamente lo mismo que nosotros, piensan casi igual, y no hay en el corazón o en el cerebro de ninguno de ellos nada que nos *cuestione*, nada perturbador de nuestra existencia?

La disolución de la diferencia en diversidad, proceso occidental en vías de mundialización, prepara el advenimiento de la Subjetividad Única, una forma global de conciencia, un modelo planetario de alma, un mismo tipo de carácter especificado sin descanso a lo largo de los cinco continentes. Cuanto más se habla de "multiculturalismo", cuanto más diversas son las formas que asaltan nuestros sentidos, cuanto más parece preocupar —a nuestros gobernantes y educadores— el "respeto a la diferencia", la "salvaguarda del pluralismo", etc., peor es el destino en la Tierra de la alteridad y de lo heterogéneo, más se nos homologa y uniformiza. "Globalización" es sólo una palabra engañosa y rentable, que remite a la realidad de una occidentalización acelerada del Planeta. Y occidentalización significa, a la vez, exterminio de la diferencia *exterior*, esa diferencia arrostrada por las otras culturas, y disolución de la diferencia *interior* en mera e inofensiva diversidad. Por este doble trabajo homogeneizador se avanza hacia la hegemonía en la Tierra de una sola voz y un solo espíritu, voz y espíritu de hombres dóciles e indistintos, intercambiables y sustituibles, funcionalmente equivalentes. Algo más y algo menos que el «hombre unidimensional» de Hebert Marcuse: el ex hombre, con su no-pensamiento y su pseudoindividualidad. La participación de la Escuela en este adocenamiento planetario del carácter es decisiva: a nada teme más que a la voluntad de resistencia de la diferencia. Por naturaleza, es una instancia de homogeneización (cultural, caracteriológica) implacable, un poder *altericida*.

2) En *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss sostiene que las sociedades primitivas despliegan una estrategia para conjurar el peligro de los seres "extraños" ("diferentes") muy distinta a la que empleamos nosotros, los "civilizados". Su estrategia sería *antropófaga*: se comen, devoran y digieren (asimilan biológicamente) a los extraños, que se suponen dotados de fuerzas enormes y misteriosas. Diríase que esperan así aprovecharse de esas fuerzas, absorberlas y hacerlas propias. Nosotros, por el contrario, seguiríamos una estrategia *antropoémica* (del griego "*eméô*": vomitar): expelemos a los portadores del peligro, eliminándolos del espacio donde transcurre la vida ordenada —procuramos que permanezcan fuera de los límites de la comunidad, en el exilio, en enclaves marginales, en la periferia social...

Pero, como ha señalado Zygmunt Bauman, Lévi-Strauss está en un error, pues ambas estrategias se complementan y son propias de *todo* tipo de sociedad, incluida la nuestra: por un lado, se recurre a una estrategia *fágica*, inclusiva, que busca la asimilación del adversario, su integración desmovilizadora, su absorción en el cuerpo social después de una cierta "corrección" de sus caracteres diferentes; por otro, se vehiculan estrategias *émicas*, exclusivas, que expulsan al disidente irreductible y no-aprovechable del ámbito de la "sociedad ordenada" y lo condenan a la marginalidad, a la pre-extinción, a la existencia amordazada y residual. La disolución de la diferencia en diversidad se fundamenta en el empleo de *ambas* estrategias: lo diferente convertido en diverso es inmediatamente asimilable, recuperable, integrable; aquellos "restos" de la diferencia que no han podido diluirse en diversidad, aquellos "grumos" de alteridad que se resisten tercamente a la absorción, son expulsados del tejido social, llevados a los flecos del Sistema, lugar de la autodestrucción, excluidos, cercenados, segregados. De esta forma se constituye y gestiona el espacio social, instrumentalizando lo que Bauman llama "proteofobia" —temor general, "popular", a los extraños, a lo diferente y a los diferentes. El exterminio contemporáneo de la diferencia se basa en el despliegue de las estrategias fágicas y émicas habituales, a partir de una movilización y focalización inquisitiva de la proteofobia. En palabras de Zygmunt Bauman: «Propongo el término "proteofobia" para aludir a los sentimientos confusos, ambivalentes, que provoca la presencia de extraños, de aquellos "otros" subdefinidos, subdeterminados, que no son vecinos ni foráneos, aunque (de modo paradójico) potencialmente son las dos cosas. El término "proteofobia" define los recelos que suscitan estos fenómenos disímiles, multiformes, que se resisten tenazmente a cualquier metodización, minando los patrones ordinarios de clasificación [...]. Es decir, "proteofobia" significa aversión frente a situaciones en las cuales uno se siente perdido, confuso, impotente [...]. Encontrarse con extraños es, con mucho, el caso más craso y mortificante [...]. Controlar los procesos de la formación del espacio social significa desplazar los epicentros de la proteofobia, escoger los objetos sobre los que se concentrarán las sensaciones proteófabas, y someter éstos al baño alterno de las estrategias fágicas y émicas». Extremistas, comunistas, anarquistas, árabes, minorías étnicas o sexuales, inmigrantes, etc., han sido eventualmente seleccionados como objetos de la proteofobia, vale decir de la aversión "popular", padeciendo de inmediato las asechanzas de las estrategias de asimilación y de exclusión... De una forma permanente, estas estrategias se han cebado en lo que cabe denominar "subjetividades irregulares" (caracteres erráticos, personalidades descentradas) y, en gene-

ral, en todos esos hombres que, como muchos de nosotros, *no estando locos, no pudieron ser cuerdos*...

3) ¿De qué fuente se nutre el mencionado proceso de atenuación global de la diferencia?, ¿de dónde parte? Aunque con esta observación se contraríen los dogmas del insulso *democratismo* que se presenta hoy como prolongación —y casi estertor— de la Filosofía de las Luces, no son pocos los autores que han localizado en la Ilustración misma, en las categorías sustentadoras del Proyecto Moderno, la secuencia epistemológico-ideológica que aboca a la aniquilación de la alteridad, al exterminio de la diferencia. El Proyecto Moderno es un proyecto de orden homogéneo, con aspiración universalista, que parte de una cadena de "incondicionalidades", de abstracciones, de trascendentalismos y principios metafísico-idealistas; y que se ha revelado incapaz de tomar en consideración el dolor de los sujetos empíricos (Subirats). Intransigente frente a las diferencias, propenso a las cruzadas culturales y a resolverse en una u otra forma de despotismo político (caudillismo, fascismo histórico, estalinismo, democracia "real"), como subrayaron Foucault por un lado —desarrollando las sospechas de Nietzsche— y Horkheimer y Adorno por otro, el programa de la Ilustración fue inseparable desde el principio de las campañas de matanzas sistemáticas (recordemos el jacobinismo francés) y no ha sido ajeno en absoluto a la génesis intelectual del Holocausto (G. Bergfleth), teniendo —puede decirse así— un hijo legítimo en Hitler (según Herman Lübbe) y no cabe duda de que otro en Stalin. En nombre de la Razón (y de todos sus conceptos filiales: progreso, justicia, libertad,...), bajo su tutela, se han perpetrado genocidios y crímenes contra la humanidad; y es por la pretendida excelencia de esa misma Razón (Moderna, Ilustrada) por lo que Occidente se autoproclama *juez* y *destino* del Planeta, fin de la Historia, aplastador de toda diferencia cultural, ideológica, caracteriológica,... La homologación global, la homogeneización casi absoluta de las conductas y de los pensamientos, la uniformidad ideológica y cultural, el isomorfismo mental y psicológico de las gentes de la Tierra, están de algún modo ya *inscritos* en los conceptos y en las categorías de la Ilustración, en la matriz epistemológica y filosófica del "democratismo" dominante, en el código generativo de toda narrativa liberal. Es la Modernidad misma, nuestra Razón Ilustrada, la que prepara y promueve, a escala mundial, el acoso y derribo de la diferencia...

4) Resulta curioso que esta definición totalitaria de nuestra cultura, incapacitada conceptualmente para *soportar* la diferencia, pase desapercibida aún a los defensores del Proyecto Moderno, que ven ideologías fundamentalistas por todas partes (en el Islam, en el extinto socialismo, en el ecologismo radical, en los movimientos alternativos, en algunas propuestas pacifistas y feministas, en las concepciones del postmodernismo,...; formas, todas, del "dogmatismo" y del "irracionalismo", según A. Künzly y T. Meyer por ejemplo) salvo en sus insípidas, reiterativas y sustancialmente acríticas apologías de la democracia liberal. La especial saña con que descalifican el llamado *postmodernismo de resistencia* (Foster) revela, por lo demás, que se han sentido "tocados" por sus imprecaciones, por la desmitificación de una Razón que en adelante será considerada responsable de las destrucciones (de los países, de las etnias, de la naturaleza...) y de los horrores de los últimos tiempos, responsable del aniquilamiento de Lo Diferente (Bergfleth: «Razón y terror son intercambiables», «democratización significa adaptación, y adaptación es homogeneización»). Véase, en este sentido, el "tono" con que Arnold Künzly caracteriza a los postmodernos:

«Quedan los "postmodernos". Este multicolor tropel de superficiales filosóficos, acróbatas lingüísticos del cuchicheo, vaporizadores del sentido que brillan por su incomprensibilidad, nietzscheómanos, freudistas y heideggeristas, este quijotismo filosófico recreativo que ha erigido la Ilustración y la Razón en sus particulares molinos de viento, tras los cuales presuponen las causas de todos los desastres de esta época y contra los que arremeten con incansable bravura a lomos de sus esqueléticos rocinantes conceptuales. La diversión del espectáculo desaparece por completo, sin embargo, cuando se ve con qué argumentos se esgrime y qué irracionalismos se predican. Se podría dejar tranquilamente a su suerte a esta moda, que parece conquistar el ámbito lingüístico alemán gracias, esencialmente, al carisma de su origen parisino, si no fuera porque tratan de destruir precisamente lo que hoy tan imperiosamente necesitamos en la polémica con el fundamentalismo: Ilustración y Razón».

Sin embargo, no hacía falta esperar a los postmodernos para desacreditar a una Razón que, por haber fundido su destino con el del capitalismo, no encuentra hoy otros valedores que los "socorristas" teóricos de ese sistema. Desde la aparición de *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, por lo menos, cuantos han pensado y han escrito con el propósito de no dejarse reclutar por la apologética liberal le han ido dando progresivamente la espalda. Los títulos de las obras son elocuentes: *La Ilustración insuficiente, Contra la Razón destructiva* (Subirats), *Contra la Razón cínica* (Sloterdijk), *La crisis de la Razón*,... Me reconforta pensar que yo también le reprocho algo: su vocación *altericida*.

5) Estoy diciendo que, en las sociedades democráticas y aprovechando los recursos epistémicos y conceptuales de la Razón Moderna, el poder despliega estrategias de disolución de la diferencia en inofensiva diversidad. ¿Cómo argumentar esta tesis? ¿Cómo fundamentarla? O bien no es posible, o bien ignoro el modo. Confieso que, en verdad, no sé *cómo* se piensa; y que ni siquiera termino de comprender qué es eso que llamamos "pensamiento", para qué sirve, cómo se usa, de qué está hecho. A veces me asalta la sospecha de que nuestra cultura ha compuesto una descomunal comedia, una comedia bufa de todas formas, en torno a lo que sea el pensamiento; y que luego ha repartido arbitrariamente los papeles. Entre esos papeles hay uno que destornilla de risa, y en el que por nada del mundo me gustaría reconocerme: la figura del *pensador* —el fantasma, el fantoche, el impostor del intelectual académico. Aunque ignoro en qué consiste el pensamiento, estoy persuadido de que, si lo hay o lo ha habido, no tiene nada que ver con la práctica y los resultados de nuestros "pensadores", hombres que se limitan a encadenar citas, superponer lecturas, siempre entre los muros de sus departamentos, en las jaulas de sus Universidades, bajo la luz de sus flexos, separados de la realidad y hasta de la vida, habiendo proscrito el empleo de los ojos para otra cosa que no sea resbalar sobre las páginas de un libro o la pantalla de un ordenador, que todavía conservan las piernas, pero como un órgano inútil, innecesario, casi atrofiado, hombres sobrealimentados, sobreestimados, sobreimbecilizados, halagados interesadamente por el Poder, que, en mi opinión, los trata y los cuida *con el mimo de una madre loca*. Por eso, y puesto que no sé pensar, me voy a dedicar a aquello que mejor se me da, y que aún requiere el empleo de los ojos, de las piernas, de los oídos: me voy a contentar con *recolectar indicios* de que la diferencia está siendo aplastada y subsumida como mera diversidad. Este trabajo mío, que en gran medida se ha elaborado "de pie", al aire libre, en modo alguno es el producto de un hombre que reclama la aureola bobalicona de los "pensadores": es el fruto de un sencillo, y plomizo, recolector de indicios.

La mayor parte de los indicios de que se está cancelando a nivel planetario la diferencia y de que, en su lugar, sólo nos va a quedar una tediosa y deprimente *declinación de Lo Mismo*, proceden del campo de la cultura y de lo que está sucediendo, a escala global, con el choque contemporáneo de civilizaciones —la occidentalización reacelerada de la Tierra. De una forma un tanto desordenada, y casi a modo de ejemplos, voy a mencionar algunos indicios, algunas "pruebas", de cómo se aniquila en nuestros días la alteridad...

6) En la medida en que, entreabierta la puerta de la inmigración, nuestras ciudades se pueblan de gentes de otros países, con hábitos y mentalidades diferentes, observamos cómo, con el paso del tiempo, estos hombres y mujeres empiezan a "calcar" nuestras pautas de conducta, nuestros modos de pensamiento, nuestras formas de interacción, hasta que llega un punto (a menudo coincidente con la adolescencia y juventud de sus hijos, inmigrantes de segunda generación) en que la cultura de origen ya no "dicta" los comportamientos, ya no es sentida como referencia insoslayable, como código de interpretación de la realidad y patrón de actuación en los escenarios sociales. La diferencia cultural que estos inmigrantes arrostraban ha sido abolida en lo esencial, y, como irrelevante rescoldo, sólo nos ha dejado un variopinto crisol de aspectos (atuendos, símbolos, cortes de pelo,...), una diversidad fenoménica que coincide con la asimilación de estos hombres, con su integración en el orden cultural de la sociedad capitalista. Han sido absorbidos, digeridos, por Occidente —consecuencia de las estrategias fágicas—; y los restos, los residuos de ese proceso, arrojados a los márgenes de la "sociedad bien", donde se mixtificarán, se fundirán con las restantes figuras de la exclusión (efecto de las estrategias *émicas*) y probablemente se autodestruirán. En París, por ejemplo, hallamos a los africanos de los barrios del centro, con su ropa y su psicología sustancialmente occidentalizadas, viviendo y pensando "a la europea", hombres que han sido asimilados, recuperados; y, por otra parte, a los africanos de los distritos de la periferia, de las zonas suburbiales (como, recuerdo ahora, los del barrio senegalés), desesperadamente aferrados a sus vestimentas, a sus costumbres, viviendo como en un ghetto, procurando conservar sus tradiciones, condenados a una existencia sumamente difícil, en precario —forman parte del subproletariado, de la llamada "nueva pobreza"—, agonizando como "diferencia" que no ha querido o no ha podido disolverse en mera "diversidad"...

En este contexto, el papel de la Escuela ha vuelto a ser, como acostumbra, exquisitamente hipócrita, diciendo una cosa y haciendo otra. Mientras proclamaba pretender adaptarse a la "nueva" realidad multicultural —diversificando los *curricula* y abriéndolos a las asignaturas y lenguas "exógenas", como el árabe, etc.—, para respetar y proteger así la "diferencia" que asomaba por las aulas con los hijos de los inmigrantes, lograba sin embargo acelerar el proceso de occidentalización de estos escolares, segregarlos socialmente y escindirlos en dos grandes categorías: de un lado, los que podrán promocionarse económica y socialmente *por no haber fracasado* en la Escuela, superando sus controles y sus exámenes, que optarán, en virtud de esa lógica de un "éxito" que supone sumisión, por un olvi-

do de sus culturas de origen y una incorporación lo más rápida posible al orden de la cultura dominante; de otro, los *fracasados*, esos supuestos "malos estudiantes" que no han sido "filtrados" por la institución escolar, carne de salario bajo y desempleo, a los que, como ha señalado para el caso francés Danielle Provansal, no les quedará otro consuelo, otro apoyo y otro remedio, que abrazarse a sus culturas originarias, a sus tradiciones, a lo que "traían", ya que aquí nada se les va a dar (salvar el nódulo de su identidad, pues muy poco tienen que ganar enterrándolo). De un lado, los *absorbidos*, africanos que parecen europeos y quieren serlo a todos los efectos; y, de otro, los *vomitados*, africanos que parecen africanos porque todavía quieren parecer "algo", aparte de *escombros de hombres arrojados al vertedero social*.

7) Pero también hacia el interior de nuestra formación socio-política se produce un fenómeno análogo de extirpación de la diferencia, en una suerte de «colonialismo hacia adentro», por utilizar la expresión de Provansal. Sobran los indicios de que, por su pasión uniformizadora, nuestra cultura ataca y somete los reductos de la alteridad regional, nacional, étnica, ideológica, etc., asimilando lo que puede y excluyendo lo que se le resiste. Paradigmático resulta, en nuestro país, el caso gitano, indicio mayúsculo de lo que cabe esperar de Occidente: la eliminación progresiva, y aun así traumática, de aquello que, por no poder *explotar*, no quiere *comprender*... Terca, orgullosamente, el pueblo gitano ha mantenido durante siglos su especificidad caracteriológica, su "diferencia" existencial y cultural, en un mundo muy poco preparado para respetarla, para *soportarla*. El temor "popular" a los gitanos (la proteofobia que aquí y allá despiertan) está justificado; pero no por su presunta afición al delito, sino por algunos rasgos de su identidad colectiva, de su idiosincrasia, que chocan frontalmente con los hábitos y la manera de pensar del resto de la sociedad —y, por ello, se perciben como una amenaza, un desafío, una insumisión desestabilizadora. Voy a referir dos ejemplos clamorosos...

En primer lugar, su desinterés por toda patria, por todo país que deberían reconocer como "suyo" (y amar, defender, matar en su nombre si es preciso...), y su reivindicación complementaria del Camino, de la libertad absoluta de movimientos, del *derecho al nomadismo*, de la opción de vivir de paso —vivir la senda y en la senda. Figuras de un rechazo sorprendente de lo sedentario, de la instalación y de la adscripción territorial, los gitanos (quizás más los de ayer que los de hoy) han sostenido que, en realidad, *los caminos no conducen a las casas*; huyen de ellas, dándoles la espalda en todas las direcciones...

Son los caminos los que nos salvan de las casas; los que existen para que los hombres no se consuman en sus habitáculos *perpetuos*, en sus hogares *definitivos*, y para que se den cuenta de que nadie les ha condenado a vivir la vida de las patatas —no tienen por qué nacer, crecer y morir en el mismo sitio, por muy bonito que sea el huerto. Esta vindicación extemporánea del camino, del nomadismo; esta desafección, verdaderamente hermosa, hacia cualquier pedazo de tierra, hacia la idea misma de Estado (o Estado-nación), hacia las fantasías del "espacio vital", etc., tan extraña en el contexto de los nacionalismos ascendentes, de las guerras por las patrias (pensemos en Israel), de la proliferación y reordenación de las fronteras,..., convierte a la etnia gitana en una auténtica *rara avis* de la contemporaneidad, reservorio milagroso de la diferencia.

En segundo lugar, está o ha estado en la subjetividad gitana, o en la subjetividad de un segmento de la colectividad gitana, la idea de que, puestos a elegir entre la venganza y la justicia, más vale optar por la primera y olvidarse de la segunda (Camarón: «unos pidiendojusticia, *otros clamando venganza*»). En este sentido, el patriarca de las tribus gitanas, más que "administrar justicia", *llevaba al corriente* y *medía* el desenvolvimiento espontáneo de las venganzas, velaba por cierta proporción en el desagravio. Se trata, desde luego, de una concepción absolutamente inadmisible, intolerable, en el escenario de nuestros pagadísimos de sí mismos "Estados de Derecho", escenario de una sacralización bastante zafia, bastante mojigata, del aparato judicial y de la Justicia; una concepción en la que destella una diferencia esplendorosa, reluctante, insufrible, contra la que el "buen sentido" de nuestra sociedad se emplea con todas sus armas... Sólo añadiré una cosa: yo, aunque no sabría precisar qué es lo que tengo a favor de la venganza, sí podría explayarme con lo mucho que tengo en contra de la Justicia. Quizás por eso, a lo largo de mi vida me he "vengado" muchas veces, y nunca he puesto un pleito...

La "diferencia" gitana se alimenta también de otras disposiciones, en las que no puedo detenerme a pesar de su interés: entre ellas, una cierta fobia al enclaustramiento laboral, a la asalarización, al confinamiento de por vida como trabajadores. Por esta antipatía a la proletarización, los gitanos han preferido ganarse la vida *de otras formas*: el pequeño comercio ambulante, el contrabando, los espectáculos, los oficios manuales, las artesanías,... La interesada "invitación" a que se conviertan en obreros, y vendan su fuerza de trabajo sin mala conciencia ni arrepentimiento, nunca les ha llegado al alma...

Contra esta idiosincrasia gitana, los poderes de la normalización y de la homogeneización han desplegado tradicionalmente todo su

arsenal de estrategias inclusivas y exclusivas, asimiladoras y marginadoras. Se ha pretendido sedentarizar al colectivo gitano; y se ha puesto un delatador empeño en *escolarizar* a los niños, *laborizar* a los mayores, *domiciliar* a las familias... El éxito no ha sido completo; pero es verdad que, aun a regañadientes, una porción muy considerable de la etnia gitana ha tenido que renunciar a sus señas de identidad, *desgitanizarse*, para simplemente sobrevivir en un mundo que en muchos aspectos aparece como la antítesis absoluta, la antípoda exacta, de aquel otro en que hubiera podido ser fiel a sí misma. Otros sectores del colectivo gitano, por su resistencia a la normalización, han padecido el azote de las estrategias excluyentes y marginadoras, cayendo en ese espacio terrible de la delincuencia, la drogadicción, el lenocinio y la autodestrucción.

La tribu gitana, nómada, enemiga de las casas y amante de la intemperie, con niños que no acuden a la escuela y hombres y mujeres que no van a la fábrica, indiferente a las leyes de los países que atraviesa,..., era un ejemplo de libertad que Occidente no podía tolerar; un modelo de existencia apenas explotable, apenas rentabilizable (económica y políticamente); un escarnio tácito, una burla implícita, casi un atentado contra los principios de *fijación* (adscripción) residencial, laboral, territorial, social y cultural que nuestra formación socio-política aplica para controlar las poblaciones, para someterlas al aparato productivo y gestionar las experiencias vitales de sus individuos en la docilidad y en el mimetismo.

La hipocresía del reformismo, particularmente la del reformismo multiculturalista (que extermina la diferencia alegando que su intención es la de salvaguardarla), se ha mostrado casi con obscenidad en esta empresa de la *domesticación* del pueblo gitano. Recuerdo esas urbanizaciones proyectadas para los gitanos pensando —se decía— en su especificidad ("en contacto con la naturaleza", vale decir, en los suburbios, en el extrarradio, donde el suelo es más barato y los miserables se notan menos; con patios y zonas destejadas para que pudieran ser felices contemplando sus luceros, sus lunas, sus estrellas, "de toda la vida"; con corrales y establos para sus "queridos" animales, caballos o burros, perros, algunas cabras, etc.; habitaciones amplias donde cupiera todo el clan, etc., etc., etc.) y a las que, en rigor, sólo tengo una cosa que objetar: están muy bien, pero les faltan ruedas, pues esta gente ama el camino. ¡Ponedle ruedas y serán perfectas! Recuerdo los programas "compensatorios" o "de ayuda", con los que en las escuelas se pretendía doblegar la altiva e insolente personalidad de los gitanos descreídos e insumisos. ¡Qué horror!

8) Probablemente, también las llamadas "minorías sexuales" están siendo neutralizadas como "diferencia" y asimiladas en tanto inofensiva "diversidad". Creo que, en relación con los homosexuales, el Sistema ha cambiado de táctica y va dejando atrás las estrategias *exclusivas* (marginación, discriminación, penalización tácita o efectiva) para abundar en las estrategias *inclusivas*, asimiladoras. El pasaje no se ha completado, y las dos estrategias pueden estar aún conviviendo —una exclusión que se relaja pero no desaparece, y una inclusión que va ganando terreno—; aunque los indicios hablan de un decantamiento hacia la "integración", hacia la absorción. Así, la conceptuación de la pareja homosexual como "pareja de hecho" y su progresiva equiparación legal con las parejas heterosexuales, junto a la posibilidad, abierta en algunos países, de que las familias homosexuales puedan adoptar niños, "hacerse" —de un modo o de otro— con "hijos", revela el propósito (política e ideológicamente inducido) de *encerrar* la homosexualidad en los esquemas dados, establecidos, esencialmente represivos, de familia y vínculo de pareja. Una *pareja homosexual con hijos* es ya, únicamente, una variante diversa de la pareja clásica, "familiarizada". La ideología familiarista *capta* de este modo al homosexual; y los esquemas conservadores que reducen la afectividad y la sexualidad al juego timorato del *número dos* (la pareja) y, acto seguido, institucionalizan la relación (matrimonio por la Iglesia, matrimonio civil, *paramatrimonio* de las parejas de hecho), empiezan a reproducirse en estos círculos tradicionalmente perturbadores. La figura del homosexual que vivía solo, inclinado más a la promiscuidad y a la inestabilidad erótico-afectiva que a la clausura en el vínculo de pareja y a la casi definitiva normalización-regularización del horizonte de su deseo; que podía ser visto como un peligro, un mal ejemplo, una asechanza para las "parejas clásicas", un factor de *desorientación*, no sé si un ave de rapiña sexual, un exponente de la líbido desatada, "libre", no-institucionalizable, un elemento de "desorden" amoroso, de cuestionamiento de lo dado en el dominio sentimental, una fractura, una falla, una grieta en el edificio de la lubricidad mayoritaria, lubricidad cobarde, pesquisada y vigilada; esa figura una tanto arrogante, que arrastraba una innegable *grandeza*, empieza a coexistir con la del homosexual asimilado, familiarizado, paternalizado, que ya ni molesta ni inquieta, figura de orden, a fin de cuentas.

El Sistema intenta "atraer" a los homosexuales y gobernar su sexualidad como gobierna la de las parejas heterosexuales —de ese modo acabaría con la diferencia que hasta hoy connotaban. La ideología de la *igualdad* (de derechos, de oportunidades, de respetabilidad) le sirve de instrumento en esa tarea: prometer un "trato

igual" a la pareja y a la familia homosexual para que, precisamente como pareja y como familia, habiendo abdicado de su diferencia, contribuya a la reproducción del orden social general. El "peligro", de cara al Sistema, que implicaba la figura del homosexual, no radicaba en su "preferencia" de género; sino en el modo en que atentaba contra la institución familiar, uno de los soportes incuestionables del entramado social. "Familiarizado", el homosexual deja de constituir una amenaza. Habrá familias "diversas", y ya no una decantación erótico-afectiva "diferente"...

9) El exterminio de la diferencia avanza también con paso firme en el ámbito del pensamiento mismo, en la esfera intelectual. Los defensores del *status quo* se han apresurado a celebrarlo, y escriben libros para sancionar el fin de la controversia ideológica, la muerte de todas las ideologías —salvo una, que se presenta, por supuesto, como no-ideología, como expresión honesta de la Verdad: el liberalismo. En 1989, Francis Fukuyama, asesor político de la Casa Blanca, proclamaba «el fin de la Historia»; derribado el comunismo, la humanidad por fin habría alcanzado su objetivo, conquistado su meta, satisfecho todas sus ambiciones: la instalación en la libertad que sólo la democracia liberal y el capitalismo occidental aseguran y preservan. Daniel Bell, con su *El fin de las ideologías*, incidía en el mismo planteamiento: desprestigiado y vencido para siempre el utopismo revolucionario, ya sólo quedaría espacio para una política reformista, ajena a toda quimera teórica, dentro de los marcos del sistema democrático liberal. (Por cierto que, en el simposio internacional organizado por la revista *Die Zeit,* en diciembre de 1989, Bell nos proporcionaba asimismo la solución del problema ecológico: «Los problemas de medio ambiente que padecemos tienen seguramente bastante que ver con el hecho de que muchos consideran el aire y el agua como bienes gratuitos. Si se les pusiese precio, la gente comenzaría a ahorrar, y así empezarían también las condiciones a mejorar gradualmente». ¡Genial!: pagar por respirar, privatizar incluso el aire...).

Me parece que Fukuyama y Bell se precipitan, y que en modo alguno ha acabado la guerra de ideas (¿no estamos nosotros aquí, por ejemplo?), aunque aciertan al detectar el proceso de disolución —por fortuna parcial, no sin "impurezas"— de la diferencia teórica en diversidad, proceso de convergencia intelectual hacia las posiciones liberales desde campos en principio adversos, como el marxismo, el socialismo, el pacifismo, el ecologismo, el feminismo,... En el ámbito intelectual, la disolución de la diferencia (ideologías contestatarias, anticapitalistas) en diversidad (distintas versiones del

democratismo, formas diversas de justificar y glorificar el capitalismo liberal) se ha acelerado, efectivamente, al menos en dos parcelas: de una parte, filósofos e intelectuales "inconformistas", que inscribían sus trayectorias en la órbita del marxismo, o, en todo caso, de un izquierdismo anticapitalista, han ido soltando lastre por etapas, derivando, desposeyéndose de recursos propios (del marxismo al socialismo revolucionario; del socialismo revolucionario al socialismo a secas; del socialismo a secas a la socialdemocracia; y, por último, de la socialdemocracia al liberalismo social, a una versión coqueta del liberalismo que admite distintos nombres y gusta de las pequeñas beligerancias internas: "liberalismo comunitario" o "comunitarismo" de Walzer, Taylor, Sandel, Macintyre, etc.; "democratismo deliberativo" de Habermas, Apel, acaso Rawls, etc.; a veces se habla de "republicanismo", de "socialismo liberal", con dos o tres autores a la cabeza; etc.), hasta instalarse en el terreno de juego de la ideología liberal contemporánea —el *democratismo*—; de otra, el bloque disidente pacifista/ecologista/feminista se ha escindido y una fracción del mismo ha sido "capturada" por el reformismo liberal, por lo que cabría hablar, en nuestros días, de la consolidación de un pacifismo/ecologismo/feminismo *conservador*, filocapitalista.

Esta convergencia (resultado de las estrategias fágicas contra el peligro de la diferencia intelectual), apresurada y efectista, ha diversificado ciertamente las ofertas teóricas del liberalismo dominante. Pero, como decía, el proceso no se ha realizado sin "impurezas", sin residuos, sin restos de la diferencia originaria, que, expelidos del Reino de la Verdad *oficial*, arrojados a los márgenes del Discurso Admitido, han iniciado trayectorias multiformes, declinaciones disímiles, constituyendo un horizonte de pensamiento crítico, contestatario, realmente abigarrado a pesar de su exclusión, heterogéneo y hasta heteróclito, con tendencias que se solapan parcialmente, se recubren y se superponen hasta un determinado punto y luego siguen vías distintas, despegándose, astillándose, retorciéndose... Este universo de pensamiento resistente, anticapitalista, que no carece de dinamismo, donde se percibe hoy una cierta efervescencia, se basta para arruinar la pretensión de victoria absoluta del liberalismo, la ilusión de un final de la controversia ideológica, la patraña del Pensamiento Único: el liberalismo no es el *pensamiento único* de la humanidad; es, sólo, después del abatimiento del marxismo, el *único pensamiento* que le queda al Capital y al Estado para justificarse —pues ha perdido las racionalizaciones que le proporcionaba su pseudoadversario, el socialismo productivista y estatalista de la Europa del Este. Más adelante volveré sobre este asunto, añadiendo una tesis quizás arriesgada: la de que este supuesto pen-

samiento único liberal ni siquiera es "pensamiento", ya que el democratismo constituye hoy una forma de silencio clamoroso, de no-pensamiento, de pensamiento cero...

Lo que querría subrayar, alcanzado este punto, es que, en verdad, estamos asistiendo a un proceso de aniquilación de la diferencia intelectual, y que tendencias portadoras de un indudable elemento de perturbación teorética han sido perfectamente "metabolizadas", digeridas, por el enorme estómago del liberalismo-ambiente (Lo Mismo conjugable, Lo Mismo diversificado). Hay, no obstante, resistencias, vigorosas incluso, que están siendo ferozmente combatidas por el orden del saber/poder dominante, y que la publicística liberal descalifica sin descanso como meras "recaídas" en el irracionalismo, el fundamentalismo, el nihilismo, el apocalipticismo,... Aquí sólo indicaré algunas de estas tendencias, las más conocidas...

Existe una tradición, fundamentalmente francesa, que supo explotar una relectura de Nietzsche y quiso educarse en el espíritu, e incluso en las tesis, de los clásicos del anarquismo (antiautoritarismo, antirrepresentantivismo, denostación de toda jerarquía, de todo burocratismo, antiestatismo y antiproductivismo); tradición a la que Michel Foucault aportó modos textuales y estilos de investigación propios (sabiéndose desmarcar del marxismo *antes* —y aquí reside parte de su mérito— de que éste se fuera intelectualmente a pique), y que ha recibido distintos nombres: "pensamiento genealógico", "Teoría francesa", "Escuela antilogocéntrica", etc. Autores como Deleuze, Donzelot, Querrien, Guattari,..., han hecho frente admirablemente a las añagazas asimiladoras del liberalismo, reflexionando y escribiendo desde una negación incondicional del sistema capitalista y *su* democracia parlamentaria. Esta tradición genealógica se ha ido ramificando con el tiempo, y ha enlazado con otras corrientes de pensamiento asimismo muy poco interesadas en la exaltación de los regímenes demo-liberales: la "teoría de la escritura", a partir de R. Barthes; la llamada "estrategia general de la deconstrucción", con Derrida en primera línea; el "antiproductivismo" de Baudrillard y la Escuela de Ginebra (Maffesoli, Girardin,...); el "postmodernismo" de un Lyotard que más tarde perdió el norte y de unos autores alemanes que figuran en todas las listas de la contemporánea Inquisición Liberal (Rudolf Bahro, Gerd Bergfleth,...). Hacia este posicionamiento postmoderno (en tanto crítica y negación del Proyecto Moderno, de los mitos de la Ilustración, de las *secuelas* de la Razón: «No es ya el sueño de la Razón el que engendra monstruos, sino la Razón misma, insomne y vigilante», anotó Gilles Deleuze) han oscilado también los teóricos del ecologismo radical que no cedieron a la presión

fágica del liberalismo hegemónico (el propio Bahro, Willi Hoss, Thomas Ebermann, Rainer Trampert,...), y los portavoces de un feminismo y un pacifismo incardinados en lo que a veces se denomina "movimiento alternativo" y cuyas obras apenas se nos traducen... Un poco al margen de todo y, al mismo tiempo, sin renunciar a implicarse en todo (en todo lo disconforme, lo disidente, lo discordante), encontramos a esos autores, tildados de nihilistas o catastrofistas, que, no temiendo mirarle a la decadencia a los ojos y siguiendo trayectorias individuales, qué más da si erráticas, irritan e incomodan a los celadores coetáneos del discurso: E. M. Cioran, P. Sloterdijk, Jürgen Dahl, probablemente Z. Bauman, etc. Estos hombres, que no pueden tener discípulos (pues les resulta odiosa la menor sugerencia de tutelaje intelectual), sí cuentan con compañeros de espíritu, gentes que los leen con placer y comprenden el sentido de sus aparentes "descarrilamientos", la legitimidad de sus despiadadas autodescalificaciones (¿Hay algo más honesto, intelectualmente hablando, que ofrecer desde el principio las pistas y los elementos de la propia autoimpugnación?)... Sé que me dejo en el tintero, por olvido y por ignorancia, muchos nombres, muchas corrientes, muchas orientaciones que se ubican orgullosamente en este "extrarradio" del Pensamiento Único, tenazmente extranjeras en relación con la casa, lujosa y desalmada, de la ideología liberal... Y no he querido hablar del islamismo político, pensamiento de cientos de millones de hombres, un completo desconocido para nosotros, los euroamericanos, y del que sólo se nos muestra su lado más chocante, más inmediatamente abominable (por ejemplo, el velo en la cara de las mujeres, tan tapadas, que nos disgusta por la costumbre occidental de desnudarlas en tal que se dejan —desfiles de moda, concursos de belleza, páginas de las revistas, anuncios publicitarios, playas, etc. En los dos casos la misma disimetría: mujeres más tapadas que los hombres, satisfechos de tenerlas así; mujeres más desnudas que los hombres, felices de que eso les plazca). ¿Se ha dado, cabe preguntarse, el mismo tratamiento a la prescripción islámica que señala la ilegitimidad del interés y de la usura, ilegitimidad por tanto de nuestros bancos e instituciones de crédito? ¿O a la exigencia islámica de que los bienes y servicios básicos sean colectivizados, auténtico freno a la aspiración capitalista de privatizarlo todo? ¿O a la preeminencia dada a la comunidad y a la asamblea? Tampoco he hablado del hinduismo, del budismo, del confucionismo, de lo que pueda quedar de socialismo en China —quizás no sea mucho, pero afecta a más de mil millones de personas...

En estos, y otros, movimientos ideológicos, en estos sistemas de creencias, se refugia hoy la diferencia intelectual, el resto, la impu-

reza que no se ha dejado asimilar y que se pretende excluir, marginar, silenciar, exterminar por todos los medios; de ahí su catalogación como fundamentalismo, dogmatismo, irracionalismo, nihilismo, aventurismo filosófico, terrorismo teórico, literatura, barbarie,...

10) Pero también en la esfera cotidiana, y en lo que atañe a la privacidad de cada individuo, se deja notar esta tendencia a suprimir (debilitar, ahogar) la diferencia. Es como si existiese una "policía social anónima", una vigilancia de cada uno por todos los demás, que pesquisa nuestras decisiones, que registra nuestros actos y presiona para que nuestros comportamientos se ajusten siempre a la norma, obedezcan a los dictados del sentido común y sigan la línea marcada por las costumbres. Una "policía social anónima" que se esfuerza, sin escatimar recursos, en que no nos atrevamos a diferir, no nos permitamos la deserción, no nos arriesguemos a la "mala fama", no sintamos la seducción de esa *terrible y maravillosa soledad de los luchadores desesperados*; soledad de todos los hombres raros que conciben su vida como obra y se enfrentan al futuro tal el escultor a la roca, procurando ***hacer "arte" con sus días***; soledad de los hombres que resisten, conscientes incluso de la inutilidad de su batalla, que combaten sin aferrarse ya a ninguna Ilusión, a ninguna quimera, que luchan sencillamente porque perciben que está en juego lo más valioso, si no lo único, que conservan: su dignidad... No se puede dudar de la verdad de esta represión anónima, a la que se han referido Horkheimer («conciencia anónima»), Marcuse, Fromm y tantos otros en el pasado y, hoy mismo y en nuestro país, López-Petit y Calvo Ortega, valga el ejemplo; y que casi todos hemos padecido en alguna ocasión o padeceremos toda la vida. Hay en los manicomios muchos hombres que le plantaron cara por decisión o fatalidad... Esta "policía de los ojos de todos los demás" trabaja también para que la diferencia se disuelva en diversidad y los "irreductibles" se consuman en el encierro o en la marginación. Podrían contarse tantas historias...

11) La disolución de la diferencia en diversidad es un fenómeno que se acusa hoy en *todos* los ámbitos de la actividad humana. Los indicios que cabría poner sobre la mesa son casi ilimitados, inabarcables. Me contentaré, por ello, con señalar unos pocos ejemplos más, considerando que de esta forma el asunto queda zanjado.

La vivienda rural tradicional de media o alta montaña, fruto del saber arquitectónico popular, con sus materiales humildes tomados del terreno (madera, piedra, barro, paja,...), su disposición defensiva contra los vientos dominantes, sus puertas y sus vanos orientados

preferentemente al mediodía, su forma de adosarse como si cada una buscara el apoyo y el sostén de todas las demás, su composición orgánica, rigurosamente interminable, una estructura interna estudiada para asegurar la subsistencia con medios económicos escasos (que no se pierda calor, que baste con la estufa de leña, que de por sí el habitáculo sea fresco en verano y abrigado en invierno, que alguna estancia haga de "nevera" para conservar los alimentos,...), y, en general, un resultado de los conocimientos "informales" de sus constructores no especializados —saber "del lugar", conservado por la tradición y ejercitado por las familias— y de la atención inteligente a las condiciones de la naturaleza (proximidad a las fuentes, a los arroyos, a los ríos; ubicación en parajes de acceso relativamente cómodo y particularmente protegidos contra las inclemencias climáticas habituales, etc.); esta vivienda rural antigua, portadora indiscutible de la diferencia, cede en todas partes ante la impostura de las nuevas viviendas rurales (consecuencia del poder económico y del capricho de algunos privilegiados, del ahorro de los jubilados o de los planes de promoción del medio rural tendentes a aprovechar la explosión del agroturismo y del ecoturismo), que obedecen siempre a la "filosofía" del piso de ciudad (rechazo de la sabiduría arquitectónica popular; materiales estándar como el ladrillo o los bloques de cemento; arrogancia del habitáculo, que se levanta donde más le gusta al propietario, al margen de toda consideración geográfico-climática; preferencia por el aislamiento y la independencia de las casas, que más bien huyen unas de otras; concepción unitaria, regular, finita; estructura interna más interesada en exhibir el poderío material del morador que en economizar los gastos de la existencia —habitaciones enormes, sistemas de calefacción caros, proliferación de electrodomésticos, etc.) y, normalmente, devienen como el resultado de los conocimientos "técnico-científicos" de los ingenieros, arquitectos, constructores y albañiles (lamentables "expertos"), profesionales y asalariados que trabajan en el olvido de lo autóctono y de lo primario... Estas nuevas viviendas rurales, subvencionadas en ocasiones por la Administración, sancionan la extinción de la vivienda rural tradicional, disimulando ese aniquilamiento de Lo Diferente mediante la conservación retórica de elementos identificativos falseados: *verbi gratia*, el recubrimiento con losas de piedra,de los muros de bloques o de ladrillos; un cierta imitación del color de las paredes antiguas —que era el color del barro y de los materiales comunes originarios—, conseguido a través de sofisticadas pinturas de exteriores o monocapas cementosas; una característica redundancia de maderas, si bien demasiado "nobles" y "exógenas" y siempre subordinadas a las estructuras metálicas, o de hormigón, que

configuran el espacio habitable... Y poco más. La antigua vivienda rural ha sido excluida (hoy subsiste vinculada a propietarios pobres o particularmente "descuidados"); y la nueva sólo retiene de su antecesora elementos folklóricos, testimoniales, podría decirse "museísticos". La aldea se convierte así, herida de señuelo y de impostura, en algo parecido a un parque temático... En relación con la vivienda urbana, con el piso de ciudad o la casa de urbanización, estas nuevas viviendas rurales aportan, no cabe duda, un componente de diversidad (aunque sólo sea *visual*: la piedra, el color, las maderas, los tejados,...); pero responden en lo profundo a una cancelación del habitáculo campesino "diferente" y a un trabajo de *colonización* del medio rural por los conceptos y las expectativas urbanas.

La *música "etno"* que se difunde por Occidente, los *experimentos de "fusión" o de "sincretismo" transcultural* que promueven las grandes casas discográficas para explotar la moda del multiculturalismo, etc., dan siempre la impresión de atenerse al código de la música euroamericana, que "incorpora" elementos accesorios de las otras culturas (africanas, orientales, de los indios de las reservas estadounidenses, etc.) para asegurarse una nota de elegante exotismo, de aparente novedad, pero siempre en el respeto de lo que el oído occidental considera aceptable, armonioso, no-estridente, "música y no ruido". La "diversificación" resultante de las ofertas (mixturas, síntesis, cócteles,...), compatible con una universalización del concepto occidental de música y del código musical occidental, oculta así el exterminio de la diferencia —esas músicas *de los otros* que *no* pueden gustarnos porque contravienen los principios tácitos de nuestra educación musical y de nuestros hábitos de escucha, y que, por tanto, al no "rentar", no se difundirán...

La concepción misma del artista occidental (escritor, pintor, escultor, músico, actor,...), contra la que con tanta insolencia se batiera Marcel Duchamp, y que admite no obstante una cierta diversificación interna, una especificación que va desde el *neobohemio* que sueña con escapar de la servidumbre laboral (vivir de su arte; y no como empleado del Estado, profesional de otra cosa o mero asalariado), al *creador a tiempo parcial* que compensa la humillación de su adscripción al aparato productivo con unas cuantas horas arrancadas al día para su obra, pasando por figuras emergentes, y tampoco desprovistas de interés, que apuntan a un nuevo ascetismo (autores que viven modestamente en provincias, en el medio rural, en países pobres o "baratos",...; y desde ahí envían sus trabajos a los núcleos ciudadanos de la cultura, editoriales, galerías, etc.); esa concepción occidental del artista, que comporta invariablemente una renuncia al anonimato (soberbia de los nombres propios) y casi

también a lo colectivo, que parte de una sacralización del autor como hombre "tocado" por el privilegio del talento, de la inteligencia, de la imaginación o de la creatividad —hombre siempre "excepcional", en ininterrumpido *celo* de prestigio, de reconocimiento, de aplauso...— y que produce una curiosa fauna de hombrecillos estrambóticos, distintos por fuera e iguales por dentro, todos narcisistas, todos patéticamente enamorados de sí mismos, todos endiosados, muchos idiotizados; esta manida concepción del arte y del artista se globaliza en la actualidad, acabando con formas diferentes, y no-occidentales, de entender y de vivir el hecho estético: concepciones que giran aún en torno al anonimato del artista, o a la suma de incontables esfuerzos individuales en la génesis de una obra que termina siendo de todos y de nadie; que remiten más a la figura humilde del artesano que a la figura chillona del artista; que frecuentemente se imbrican con funcionalidades de orden extraestético, ya sea religiosas, económicas, educativas,...; que no se compatibilizan bien con la lógica capitalista de exhibición, mercantilización y entierro en museos, etc. De África, de Asia, de las "reservas" indias, de los guetos, del Amazonas,..., nos llegan hoy artistas "a lo occidental", con sus obras rentabilizables (vendibles, consumibles) debajo del brazo. A su lado, los creadores anónimos, las factorías populares, las formas tradicionales de producción de objetos estéticos, etc., tienden a extinguirse. Se diversifica así el resultado (obras y artistas con otros formatos, otras referencias, otras connotaciones...), pero en el sometimiento a Lo Mismo estético, sometimiento a las categoría y a los usos occidentales. ¿Y si la misma idea de "estética", de "obra de arte" y de "artista", no fuera más que una acuñación occidental, un capricho o una manía de sólo un puñado de hombres sobre la Tierra?

A la par que se persigue la *asalarización* de la mayor parte de la población del Planeta, también se pretende *mundializar* el modelo de asociacionismo obrero, de supuesta "autoorganización de los trabajadores", que mejor sirve al control y explotación de esa mano de obra universal: el *sindicalismo de Estado*, con su parafernalia de sindicalistas-liberados, subvenciones institucionales, apoyo material de la empresa, circo de las elecciones sindicales, falseamiento de la democracia de base, conformación de estructuras jerárquicas y burocráticas, etc. Esta fórmula, adornada con cierta diversidad en las siglas (en España: UGT, CCOO, CGT, etc.), con cierta singularización en la letra pequeña de los manifiestos y en el eco apagado de las filiaciones ideológicas, se va a imponer en todo el globo sobre la aniquilación de aquellas otras formas de autodefensa obrera que no se miran en el espejo estatal/occidental —formas de autoorganización de los traba-

jadores que desconfían del tutelaje empresarial-gubernamental, que ven en cada subvención institucional un caramelo envenenado, que retienen savia obrera en sus cauces y han esquivado el peligro de la burocratización; entidades autónomas, en ocasiones temporales, que nacen de la exigencia de reunir y coordinar esfuerzos ante los abusos de la empresa y el desinterés de las Administraciones, y que no buscan forzosamente su normalización-regularización legal, etc. Entre las formas de autoorganización obrera que, por anhelar salvar sus señas históricas de identidad, su diferencia, su apego al peligro, están padeciendo hoy el encarnizamiento de las estrategias *émicas* del poder, después de haber soportado las *fágicas* —que, en este caso, dieron lugar a una escisión y a la aparición de una nueva forma "diversa" de insistir en Lo Mismo sindical, otro collar para el mismo viejo perro sarnoso del sindicalismo de Estado—, está, en nuestro país, lo que queda de CNT. Mientras CGT, su hermana de sangre, emprende el viaje al infierno de no poder diferir aunque lo pretenda, de no poder disentir aunque lo proclame; expulsada, vomitada, marginada, CNT sobrevive en el espacio hostil de la precariedad y del aislamiento. Conserva la diferencia, no se puede negar; pero su destino está siendo, va a ser, el de la "diferencia" misma: un bello ocaso.

La propia Escuela, en fin, que, en último término, constituye sólo el modo occidental de organizar la transmisión cultural, asegurando de paso los beneficios de una adaptación del material humano a las necesidades del aparato productivo y del orden socioestatal general, tiende a globalizarse hoy, aplastando las restantes formas, características de las otras culturas, de socialización del saber y difusión de los conocimientos; maneras y procedimientos autóctonos, que a menudo no exigían el encierro, la escolarización obligatoria, ni demandaban la figura elitista del profesor/educador... Volveré sobre este asunto.

Mejor no continuar. Los indicios de la disolución de la diferencia en diversidad son innumerables; saturan todas las dimensiones de la existencia humana contemporánea... Antes de dejar este asunto, quisiera, sin embargo, introducir una matización: no me gusta pensar que es la diferencia misma la que se gestiona, la que se gobierna. He leído páginas de Calvo Ortega en las que habla de un «gobierno por la diferenciación», y no deseo suscribirlas. No es la diferencia en sí la que se administra, sino la diversidad en tanto forma degradada, vacía, de la diferencia. Con este matiz escapo al "idealismo negativo" que sugiere que *todo* está controlado y *todo* está perdido. No soy apocalíptico: creo aún en el peligro de la diferencia resistente y en la posibilidad de una lucha desesperanzada por su defensa y preservación.

HACIA UN "NEOFASCISMO GLOBAL" FRAGUADO EN OCCIDENTE. LA SOCIEDAD POSTDEMOCRÁTICA

"Globalización" como "occidentalización"

1) La palabra...

Si, desde el punto de vista que he adoptado, la docilidad de la ciudadanía y la disolución de la diferencia en inofensiva diversidad constituyen los dos rasgos capitales de Occidente, conviene añadir enseguida que esos dos preocupantes caracteres se hallan hoy en proceso de globalización, ya que nuestra cultura avanza decididamente hacia su hegemonía planetaria —Occidente se va a "universalizar"—: ésta es la verdad y el contenido principal del término "globalización". Globalización es occidentalización (mundialización del capitalismo liberal) o no es nada...

"Globalización" aparece, pues, como una nueva palabra para aludir a una realidad ya vieja, designada por otras palabras: la realidad de la occidentalización del Planeta, de la hegemonía universal del capitalismo. Pero no es una palabra inocente, y su función consiste en tachar lo que "occidentalización" —o "imperialismo económico y cultural"— sugiere. Produce la impresión de una convivencia en armonía, de una coexistencia pacífica y enriquecedora, entre partes distintas situadas al mismo nivel de fortaleza. *Global*... Hablar de "occidentalización" supone, por el contrario, señalar una imposición, una generalización coactiva; y subrayar una pérdida, una reducción complementaria de lo no-occidental. Mientras la palabra "globalización" desiste de delatarnos, de acusarnos, el término "occidentalización" nos identifica como representantes de una cultura avasalladora, irrespetuosa con lo extraño, con lo diferente. Globalización alimenta aún la engañifa del diálogo intercultural, la mentira de una "suma" de civilizaciones; es, por utilizar una expresión antigua, un término "ideológico"...

2) El negocio...

Pero aún más: "occidentalización" no renta como "globalización"... En tanto que término "económico", inversión lexicográfica, soporte de un negocio editorial, de unas ventas de libros que lo incluyen en sus títulos, de un encadenamiento de conferencias retri-

buidas, de congresos, debates, intervenciones televisivas, etc., "globalización" se erige en un nuevo estímulo, una nueva ocasión para la revitalización de la factoría cultural —de la máquina universitaria. "Occidentalización", "imperialismo", etc., se habían *gastado*; hacía falta una nueva palabra para seguir produciendo, para continuar vendiendo, rentabilizando...

"Globalización" emerge, sin duda, como un fenómeno de moda cultural, de ambiente filosófico pasajero, como lo fueron el de la "crisis de la Razón", el de la "muerte del Hombre" (o del Sujeto), el de la "Postmodernidad", el del "fin de casi todo" ("fin de la Historia", "fin de las ideologías", "fin de la educación", "fin de lo social", "fin del tiempo", etc.). Grandes montajes económico-culturales con escasa aportación analítica y teórica detrás... Temas que polarizan la atención de los autores y de los lectores, de los "creadores" y del "público", durante unos años, con un apoyo mediático considerable y con el propósito inconfesado de reanimar la producción y el mercado cultural, surtiendo a la vez títulos de justificación (de legitimación) al orden político-social vigente. Y esto es, quizás, lo más importante...

3) El servilismo político-ideológico de la nueva literatura...

La literatura de la globalización está sirviendo para un rearme ideológico del capitalismo; está proporcionando una nueva legitimidad al orden económico-político dominante. Trabaja, pues, para la conservación de lo dado y para la obstrucción de los afanes de la crítica. Desde un enfoque antiguo, se diría que es una temática regresiva, reaccionaria... Expresiones como "retos de la globalización", "desafíos de la globalización", "tareas de la globalización", etc. (títulos de ensayos, de reflexiones, que invaden las revistas, los congresos, las portadas de los libros, las charlas televisivas, las conferencias universitarias,...), connotan, una vez más, la perspectiva reformista —cuando no inmovilista— de que, estando ya bajo el umbral de lo inevitable, lo intocable, lo incuestionable (la sociedad "globalizada"; es decir, la implantación universal del modelo burgués de sociedad), sólo cabe, en lo sucesivo, aspirar a corregir *excesos*, afrontar *desafíos*, superar *retos*, emprender *tareas* reparadoras, enmendar errores concretos, subsanar pequeñas anomalías, matizar los perfiles de unos procesos de todas formas irreversibles, etc.

4) Pensando en el nuevo mundo globalizado, Galbraith apuesta por un *capitalismo de rostro humano*. Ése es el sistema por cuya "universalización" declama... A. Giddens, testimoniando la incorporación de la izquierda angloamericana a esta retórica, aboga por unos gobier-

nos de centro-izquierda para la sociedad globalizada; unos gobiernos inspirados en el laborismo inglés, pero «más avanzados» —habla de alentar una «renovación social y económica», de «prestar atención» a las inquietudes ecologistas, de «reformar» el mercado laboral, de «limar desigualdades», de «resolver» los problemas de las mujeres, de «revisar los modelos dados de familia», etc. «La desigualdad —nos dice— es disfuncional para la prosperidad económica en el mercado mundial. En conjunto, las sociedades más desiguales parecen menos prósperas (y menos sólidas) que las sociedades con menos desigualdades. ¿Por qué no lanzar una ofensiva concertada contra la pobreza dentro de una estrategia para *incrementar la competitividad económica global*?». Resulta que, desde el nuevo punto de vista, la desigualdad y la pobreza ya han dejado de ser "males" *en sí mismas*, "lacras" objetivas, y ahora aparecen sólo como "pequeñas deficiencias" que habría que subsanar en beneficio de la competitividad económica global, de la prosperidad del mercado global. Aquí se percibe cómo la literatura de la globalización parte de una aceptación implícita, y en ocasiones explícita, de lo establecido, y sólo se abre —en los autores que aún se presentan como "de izquierdas"— a un timorato reformismo conservador. Subsiste, en la base de estos planteamientos, una fetichización del crecimiento económico, de la competitividad material, convertidos en bienes absolutos, nuevos dioses laicos, lógicas eternas e inmutables, fin de todos los fines... Todo ha de disponerse para que este novísimo *motor de la historia* funcione como debe funcionar...

Giddens suspira, significativamente, por lo que llama «*centro radical*». «El centro-izquierda no excluye el radicalismo —nos cuenta—, de hecho persigue desarrollar la idea del centro radical [...]. Quiero decir, con esto, que existen problemas políticos necesitados de soluciones radicales, pero para los que se puede recurrir a un amplio consenso interclasista». La misma postura reaparece en John Gray, que también se incursiona por estas temáticas de los retos de la globalización. En el nuevo contexto del mundo globalizado, de la actual «globalización del mercado de trabajo y de los mercados de capitales», las prácticas socialdemócratas —apunta— se revelan tan inoperantes e inviables como las prácticas neoliberales puras. Se precisa, entonces, otra cosa, algo muy parecido al "centro-izquierda" (o "centro radical") de Giddens: «Habrá que idear —explica— instituciones y políticas que moderen los riesgos a los que la gente se ve sometida, y que le hagan más fácil conciliar en sus vidas la necesidad de relaciones duraderas con los imperativos de la supervivencia económica. Habrá que hacer más equitativa la distribución de conocimientos especializados y de oportunidades». Gray se incli-

na, de forma vaga y vaporosa, hacia un sutil intervencionismo del Estado, pero en sentido "no-socialdemócrata"; y hacia una ***humanización*** de las instituciones y de las prácticas liberales («A menos que sean reformadas de manera que su funcionamiento sea más tolerable en términos humanos, las instituciones liberales de mercado sufrirán una merma de legitimidad política», concluye). Su punto de partida coincide con el de Giddens, con el de Galbraith (y de Rorty, y de Taylor, y de Habermas, y de Walzer, y de Rawls, y de casi todos los autores hoy en candelero, las cabezas visibles del Pensamiento Único...): «*No hay alternativa defendible a las instituciones del capitalismo liberal, aun cuando hayan de ser reformadas*».

El "Capitalismo de Rostro Humano": he aquí la meta; he aquí la última y acobardada *utopía*. (Que el capitalismo cambie mañana de rostro, ¿no constituye, aunque disminuida y casi indigna de su nombre, una utopía, la más miserable y desmadejada de las conocidas hasta hoy? ¿Dónde está el cirujano, dónde la técnica plástica? ¿Cómo soñar, después de haber vivido un día, abiertos los ojos, que el capitalismo puede hermanarse de corazón al humanismo? El capitalismo será siempre lo que ha sido hasta ayer, lo que está siendo hoy mismo. ¡Terrible patraña, la de alegar que podemos hacerlo *otro* sin que deje de ser *él mismo*! Como ha señalado Emil M. Ciorán, el liberalismo constituye una farsa sangrienta que inauguró su historia con una soberbia campaña de matanzas —el "Terror" francés— y que, desde entonces, siempre ha guardado una guillotina en su trastienda).

5) En España, Adela Cortina, por ejemplo, propone también como una de «las grandes tareas de nuestro tiempo», y ante el «imparable proceso de globalización», una «transformación ética de la economía» («economía social»), para «hacerla capaz de asumir sus responsabilidades» y a fin de que no quede «socialmente deslegitimada»... Darle *rostro humano* a la economía capitalista, en resumidas cuentas, para que no se nos torne odiosa en su proceso de globalización... Como los autores anteriores, aboga por un «Estado limitado», que no puede "abandonar" por completo a los individuos pero que tampoco ha de acabar con su esfera de autonomía, como ocurriera bajo el comunismo. Y, en la línea de Walzer, deposita su fe en «el potencial transformador de la sociedad civil» (organizaciones voluntarias, asociaciones, opinión pública, "cultura social", nuevos movimientos ciudadanos, revitalización de las profesiones,...). En definitiva, ante los "retos" de la globalización, un poco de trabajo para el Estado ("social") y mucha confianza en lo que pueda dar de sí la "sociedad civil"; todo ello, por supuesto, dentro de las coordenadas de este capitalismo que hay que *humanizar*, reformar, pero que ya no cabe *rebasar*...

A la sombra de Rawls y Habermas, J. de Lucas convierte los «derechos humanos» y «la fuerza del mejor argumento» (el argumento "más razonable") en el tribunal competente para dirimir los conflictos entre las diferentes concepciones, tradiciones culturales y "pretensiones valorativas" que el proceso de globalización pondrá irremediablemente sobre la mesa. Los derechos humanos no son considerados, por este autor, como una mera realización occidental (algo que incluso el conservador Rorty ha tenido que admitir), sino como «el producto de la conciencia histórica de justicia y de las luchas sociales en pos de la libertad y de la igualdad» —una especie de "conquista" de la humanidad, un valor *universal*, incondicional, eterno. Pensando en el correlato jurídico del Nuevo Mundo Globalizado, en los usos de justicia a los que deberá someterse la humanidad toda, De Lucas "decreta" que «todo lo que resulte incompatible con los Derechos Humanos habrá de renunciar a encontrar cobertura jurídica». Y así resume su postura, ingenua, idealista y racionalizadora de la pretendida excelencia de Occidente: «Que el pluralismo sea en sí un valor no significa necesariamente que haya que poner en pie de igualdad todas y cada una de las distintas ideologías, tradiciones culturales y pretensiones valorativas, sobre todo cuando se trata de extraer pautas de conducta, deberes y derechos. La preferencia entre ellas [...] debe obedecer a lo que nos parece como más razonable después de argumentar [...]. Hay que distinguir entre pretensiones que resultan razonablemente dignas de la protección y garantía que comporta su reconocimiento como derechos, y las que no se hacen acreedoras a ese instrumento». Detrás de la "indiscutibilidad" de los derechos humanos y de la "fuerza del mejor argumento" se esconde sin duda Occidente (formación que "encarna" esos derechos y que presumiblemente argumenta mejor), con su *complejo de superioridad*, parte y juez, contendiente y árbitro, de los conflictos y discusiones interculturales en el mundo globalizado...

Pero, ¿qué es, en realidad, un "derecho humano"? El islamismo político conceptúa el interés bancario, ya lo he anotado, como un flagrante atentado contra el derecho humano a obtener, en caso de necesidad, un préstamo sin recargo, un dinero a salvo de la usura. ¿Qué diría de eso Occidente, tan orgulloso del poder de sus bancos? Y, ante una controversia que involucra principios filosóficos, cuestiones de hondura, y ya no sólo matices de opinión, ¿dónde está y dónde no está el "mejor argumento"? Las tesis de J. de Lucas, que no constituyen más que una retranscripción de las de Habermas y Rawls, entre otros, basadas en apriorismos, peticiones de principio, valores genéricos, etc. —de hecho, se insertan en la tradición kan-

tiana—, aparecen hoy como un mero artefacto metafísico para justificar y legitimar la *occidentalización ético-jurídica del Planeta*. No de otra forma cabe entender, como veremos, el «Derecho de gentes» de Rawls o la «sociedad liberal de grandes dimensiones» de Taylor...

6) Al repasar toda esta literatura de la globalización, se tiene la impresión de que, ante la certeza del inminente exterminio de la diferencia cultural, los filósofos de Occidente han empezado ya a "lavarse las manos", cuando no a justificar cínicamente lo injustificable. Sabedores de que se está produciendo un choque, una batalla cultural, no ignoran qué formación se hará con la victoria. Nada temen, pues. Pertenecen al bando que ha de triunfar; y eso les garantiza que sus propias realizaciones, sus libros, sus tesis, podrán asimismo globalizarse, imponerse planetariamente. Les irá bien...

Pero son "filósofos", y no les está permitido mirar a otra parte. Algo deben decir, algo han de "aconsejar" (a los poderes políticos, al común de las gentes, a sus estudiantes). Arrancando de la tradición kantiana, y recalando en los trabajos recientes de Habermas, Apel, Rawls, etc., ya es posible justificar la mundialización de las ideas "occidentales" de justicia, razón, democracia,... Estos autores parten siempre de cláusulas supuestamente "transculturales", de categorías pretendidamente "universales", y las conclusiones que alcanzan en Occidente (las conclusiones a que ha llegado Occidente) las consideran perfectamente extensibles a todo el Planeta. Los "pragmáticos" tipo Rorty, antikantianos, alardeando de un sano empirismo, no pueden hablar el mismo lenguaje, y se revelan más relativistas, más contextualistas. Pero su celebrado pragmatismo les conduce a *no hacer nada por adelantado*: será lo que tenga que ser y, sobre la marcha, haremos lo que juzguemos oportuno...

«No podemos dejar de ser occidentales y *leales* con los nuestros», advierte Rorty. Y enseguida llegan los subterfugios: «No impondremos nada a las otras culturas, pero "propondremos". Les diremos: esto nos ha ido bien a nosotros, mirad si a vosotros también os funciona [...]. Creo que la retórica que nosotros los occidentales empleamos al intentar que toda otra comunidad se asemeje más a la nuestra se vería *mejorada* si nuestro etnocentrismo fuera más franco y nuestro supuesto universalismo menor. Sería preferible afirmar: he aquí lo que, en Occidente, consideramos resultado de abolir la esclavitud, de escolarizar a las mujeres, de separar la Iglesia y el Estado, etc. Y he aquí lo ocurrido tras empezar a tratar ciertas distinciones interpersonales como algo arbitrario y no como algo cargado de significado moral. Puede que, si intentáis darle este tratamiento a vuestros problemas, os gusten los resultados». Subterfugio grosero, no cabe duda, pues Rorty sabe que nuestros criterios se van a implantar bajo coacción (en lugar de ser "libremente *adoptados*"); y porque raya en la infamia estimar que el Otro puede aproximarse de ese modo, sin temor, sereno y reflexivo, al "ejemplo" que le suministra Occidente, a la "propuesta" que le dejamos caer tan desinteresadamente, como si lo pusiéramos todo en sus manos. Rorty se olvida de la lógica económica de dependencia que deja a ese "otro" a nuestra merced, del poder de los medios de comunicación occidentalizadores, de la «fascinación de los modelos aristocráticos» (hoy euroamericanos) subrayada hace años por G. Duby,... Se olvida del interés concretísimo de las llamadas "burguesías externas", de la orientación de sus gobiernos (tan a menudo dirigidos por *nuestras* multinacionales),... Se olvida de la situación económica, se olvida de los procesos ideológicos, se olvida de la historia,... En realidad, no se olvida de nada: finge olvidarse, y quisiera que a sus lectores les flaqueara al respecto la memoria... «Desechar la retórica racionalista heredada de la Ilustración permitiría a Occidente aproximarse a las sociedades no-occidentales como si obrase con "una historia instructiva que relatar", y no representando el papel de alguien que pretende estar empleando mejor una capacidad universal», nos dice. ¿Una ***historia instructiva*** que relatar?

Rorty, en el fondo, pugna por "dulcificar" y "llevar de la mejor manera", más elegantemente, la occidentalización de la Tierra. Apuesta por un acercamiento al Otro menos *arrogante*, pero con las mismas intenciones... No en balde es un filósofo conservador, feroz partidario de la democracia representativa —y nunca "participativa"—: «En términos políticos, la idea de democracia participativa me parece un objetivo muy poco realista. Podríamos considerarnos afortunados si conseguimos generalizar la democracia representativa como realidad política».

Esta postura de Rorty (el pragmatismo) nos demuestra que la crítica contemporánea de la metafísica, el antilogocentrismo ambiente, el antirracionalismo, la negación del Proyecto Moderno y de los mitos de la Ilustración, etc., han sido también "absorbidos", recuperados, por el pensamiento conservador —por una fracción renovadora del mismo—, en la línea de lo que Foster y Jameson llamaron «postmodernismo de reacción».

Hay, pues, dos modos de legitimar la occidentalización del Planeta, una *idealista* y otra *pragmatista*. Así las ha definido el propio Rorty:

«Cuando las sociedades liberales de Occidente piden a las del resto del mundo que emprendan ciertas reformas, ¿lo hacen en nombre de algo que no es puramente occidental —en nombre de la

moralidad, de la humanidad o la racionalidad? ¿O son simplemente expresiones de lealtad hacia ciertas concepciones locales, occidentales, de justicia? Habermas respondería afirmativamente a la primera pregunta. Yo diría que son expresiones de lealtad hacia cierta concepción occidental de justicia, y que no por ello son peores. Creo que deberíamos abstenernos de afirmar que el Occidente liberal es mejor conocedor de la racionalidad y de la justicia. Es preferible afirmar que, al instar a las sociedades no-liberales a emprender esas reformas, lo único que hacen las sociedades liberales de Occidente es ser *fieles a sí mismas*». Parece convincente este relativismo de Rorty, pero oculta lo fundamental: con la invitación (irritante eufemismo, pues deberíamos decir "forzamiento") a las reformas no hacemos sólo un acto de fidelidad a nosotros mismos; sino que procuramos sentar las bases del dominio político-militar y de la explotación económica de las mencionadas sociedades por los países del Norte... Paralelamente, la apelación al "mejor argumento" y la noción de "razonabilidad" de Rawls «limita la pertenencia a la Sociedad de las Gentes a aquellas sociedades cuyas instituciones incorporan la mayoría de las conquistas obtenidas por Occidente desde la Ilustración, tras dos siglos de esfuerzos» (R. Rorty).

Al final, Rorty comparte con Rawls, con Habermas, etc., el «complejo de superioridad de la cultura occidental», y es también un *apóstol de la occidentalización* —sólo que por vías más astutas, sutiles, casi insuperablemente pérfidas—: «No niego que las sociedades no-occidentales hayan de adoptar costumbres occidentales contemporáneas, como abolir la esclavitud, practicar la tolerancia religiosa, escolarizar a las mujeres, permitir los matrimonios entre miembros de distintas razas, tolerar la homosexualidad y la objeción de conciencia ante la guerra, etc. Como alguien leal a Occidente, estoy convencido de que han de hacer todas esas cosas. Coincido con Rawls acerca de qué cosas han de contar como razonables, y qué tipo de sociedades hemos de aceptar, en cuanto occidentales, como miembros de una *comunidad moral de carácter global*». Resulta que la "occidentalización jurídica y moral" de todo el globo se justifica como mera consecuencia de la lealtad a la propia comunidad —que es la más poderosa—; y que la llamada "comunidad moral de carácter global" se fundamenta en nuestra particular visión de la moralidad y de la justicia. No sólo se globaliza la moral de Occidente, sino que se profundiza el potencial represivo de dicha disposición ética: abolir la esclavitud, pero para afianzar la nueva servidumbre del trabajo asalariado; practicar la tolerancia religiosa, pero asegurándose de que subsistan las iglesias, esas «hermanas de la sanguijuela» (por utilizar una expresión de Lautreámont); escolarizar a las mujeres, para moldear también en el conformismo y en la indistinción la subjetividad femenina; permitir los matrimonios entre distintas razas, de modo que el color de la piel no sea un obstáculo para ese «fin de la experiencia» (Lawrence) que la institución familiar garantiza; "tolerar" la homosexualidad, pero siempre señalándola con el dedo y con una mueca de asco en el rostro; permitir la objeción de conciencia, pero sólo ante la guerra (¿por qué no ante la Escuela, por ejemplo?); etc.

«*La justicia como lealtad extensiva*» (título de un trabajo de Rorty) quiere decir, para este autor, en definitiva, que *hoy* es perfectamente fiel a Occidente —y se muestra convencido de la "preferencia", de las "ventajas comparativas" de nuestras prácticas e instituciones—, y que *mañana* podrá ser suficientemente fiel (leal) a la Comunidad Moral Global en la medida en que ésta incorpore las "conquistas" ético-jurídicas de Occidente. Se trata de llegar al mismo destino de Rawls, Habermas y Apel, pero por trayectorias no-kantianas: de ahí la necesidad de un nuevo concepto, el de "lealtad extensiva", a fin de evitar las incondicionalidades de los alemanes y del inglés. Pero la meta es la misma: glorificar una "sociedad de las gentes" que coincide con la nuestra *universalizada*...

7) El neopragmatismo norteamericano, que halla en Rorty uno de sus voceros más carismáticos y en Dewey un venerado inspirador, proclama abiertamente que «la democracia (representativa) tiene prioridad sobre la filosofía»: la reflexión ha de partir de la Democracia, sus exigencias, sus posibilidades, sus expectativas; y no de un *apriori* filosófico, de un supuesto "externo", ajeno a la misma. Se piensa para la Democracia... «Cuando una concepción filosófica ha querido fundamentar un proyecto político, las consecuencias se han demostrado nefastas», pontifica Rorty. El pensador "pragmatista" lleva, como Dewey, como Rorty, una doble vida: una como filósofo y otra como comentarista político; carece de todo programa político, pues es «un experimentalista, atento a los cambios de la situación y dispuesto a avanzar nuevas propuestas, a acometer la nueva problemática intentando algo distinto, sin aferrarse a grandes principios ideológicos» (Rorty). Esta *prioridad de la democracia* y esta *ausencia de grandes principios ideológicos*, lleva a fundar la bondad del régimen liberal ya no en algo "exterior", como un criterio teorético o un concepto filosófico, sino exclusivamente en sus "ventajas comparativas" respecto a las restantes formas de organización política. «Los filósofos han ansiado desde siempre "comprender" los conceptos, mientras que para un pragmatista sería preferible "transformarlos" de manera que sirvan mejor a *nuestros intereses comunes*», concluye Rorty.

Como se apreciará, el pragmatismo procede siempre desde la aceptación de la democracia (representativa) como un *bien absoluto*; para justificar esa alabanza se alude a «mejorías objetivas» frente a otras formas de organización, lo que de nuevo evidencia aquella *autocomplacencia enfermiza* de la sociedad capitalista. Considera que la filosofía debe estar *al servicio* de la generalización de la Democracia; y que no puede ir «por delante», examinándola, reorientándola, cuestionándola, de acuerdo a principios «externos». Con ello, se *invalida* a la filosofía como herramienta de la crítica político-social y de la transformación ético-jurídica. De un modo efectista, Rorty reprocha a los filósofos admitir sin excepciones alguna forma de autoridad, y no ser lo bastante *parricidas* (por subordinarse a la idea de Dios, de Progreso, de Razón,...); pero el pragmatismo tiene también su propio Dios, su propio forma de autoridad, su propio Padre: la Democracia Liberal. He aquí el tremendo conservadurismo de un autor y de una corriente supuestamente iconoclasta: deriva de la aceptación de lo existente y dispone todos sus argumentos en la línea de un reforzamiento y una generalización (universalización) de lo instituido en Occidente —esos "*nuestros intereses comunes*". Frente a las filosofías europeas, el pragmatismo se propone como el pensamiento a globalizar por excelencia, pues su vínculo con la democracia liberal y el tipo de sociedad que ésta protege es más transparente, más cristalino, más límpido... Constituirá la apuesta americana para la filosofía del Planeta...

Me he detenido en el neopragmatismo norteamericano porque, involucrado en todas las temáticas de la globalización, aparece como una de las vías más francas de justificación de la occidentalización en curso. La tradición kantiana alemana se presenta como una segunda vía, muy transitada hoy. Como si miraran hacia otro lado, pero legitimando también el imperialismo político-cultural de Occidente, las literaturas de la *sociedad civil* y los posicionamientos ecléctico-moralizantes de los filósofos ex contestatarios (ex marxistas, ex socialistas, ex izquierdistas radicales,...) completan de algún modo el panorama contemporáneo de las narrativas centradas en la mítica de la globalización. Dejo para más adelante la referencia crítica a la "teoría de la sociedad civil" y a lo que se podría llamar "la deriva del pensamiento ex contestatario".

El "destino" de la democracia occidental como destino de la humanidad

8) Me propongo volver la vista a la realidad histórico-social que toda esa literatura de la globalización encubre y deniega: el estado y el futuro de la democracia liberal. Marcel Gauchet ha observado que, ciertamente, las democracias occidentales son aún muy jóvenes; y que, de alguna manera, ignoramos *qué frutos* nos regalarán en su madurez, desconocemos *adónde* pueden llevarnos. ¿Hacia dónde apuntan las democracias? ¿Qué nos tienen reservado?

No es fácil responder a interrogantes tan intranquilizadoras; pues, como es sabido, en el pasado los regímenes liberales *se mezclaron* con el fascismo, lo prepararon y encumbraron... ¿Acabó ya esa relación? ¿Qué ocurre hoy? Hace poco, Günter Anders declaró que la democracia en Alemania era la mera tapadera de un auténtico fascismo; y la verdad es que, ante semejantes invectivas, no siempre se sabe qué responder. ¿Será cierto?

El estado actual de la Democracia es lastimoso. Se ha quedado *sin oponente*, pero se dice que también *sin sustancia*... El desapego de la ciudadanía ante su pretendida "fórmula de autogobierno" no admite ocultamiento: abstención electoral masiva, descrédito generalizado de los dirigentes y sus camarillas, marea alta del "apoliticismo",... Impera un difuso desencanto político que en realidad es desafección a la democracia. Como he indicado más atrás, esta aceptación resignada —y, curiosamente, desengañada— del sistema demo-liberal puede interpretarse como simple docilidad de la población ante un régimen que se proclama "sin alternativa". Todo cuanto la Democracia prometía (el gobierno del pueblo por el pueblo, la transparencia de la gestión pública, la libertad política,...) se ha venido abajo; y, sin embargo, es ésta la fórmula que ha triunfado, enterradas las restantes modalidades de organización política. Su victoria sabe amarga, pues se ve empañada por el mencionado movimiento de *deserción cívica* —que la castiga con todos los signos del consentimiento apático y de la *des-participación* benevolente. «¿Quiere esto decir que la democracia no vivía en realidad más que de su discusión, y que, desprovista en adelante de adversarios, ha entrado en un torpor final en que apenas se tratará ya más que de la gestión reactiva, al día, de una historia sufrida?», se pregunta Gauchet.

¿Torpor final? A mí me parece que es ahora cuando la Democracia está empezando a mostrar su verdadero rostro, a desvelarnos sus intenciones; y que sólo ahora, dominante, hegemónica, incontestable, sin la posibilidad de legitimarse por contraste, comenzando a

hartar incluso a sus aduladores, nos va a sorprender con el raquitismo de su organismo y la malevolencia de sus propósitos. Ya ha mostrado algo de su lado oscuro, como un jirón de su pequeña alma enferma: tiende a *despolitizar* a la población, ahuyentando a los ciudadanos de la política y dejando esa actividad en manos de reducidos círculos de hombres ambiciosos y corruptos, hombres mediocres cultivadores del cinismo.

9) ¿Con qué sueñan las democracias? ¿En qué quieren resolverse andando el tiempo? Procurar responder a estas preguntas es plantear la cuestión de la relación entre fascismo y democracia. ¿Cómo se define el fascismo desde esta arena de la democracia en que antaño levantara castillos? ¿Es su contrario ? ¿Es otra cosa ? ¿Es lo mismo?

La historia de las ideas ha contemplado tres formas de dilucidar estos interrogantes, tres teorizaciones del fascismo desde la perspectiva de la Democracia. La primera de ellas, nacida en medios historiográficos académicos, ha querido presentar el fascismo histórico (alemán, italiano) como una suerte de monstruo sin parangón, un horroroso fenómeno aislado que respondería a causas muy determinadas, específicas, propias de un tiempo y de unos países, de unos hombres y de unas mentalidades, que poco o nada tienen que ver ya con nosotros. El juego de las causas económicas (crisis, paro, carestía, ruina de la clase media, etc.), sociales (turbulencias, conflictos, amagos de revolución, temor de los poderosos,...), políticas (ascenso de determinadas nuevas formaciones, esclerosis y desprestigio de los partidos tradicionales y casi del sistema democrático en su conjunto...) e ideológicas (difusión de planteamientos racistas, nacionalistas, xenófobos, totalitarios, etc.) se bastaría para explicar un proceso *local*, casi como una planta *endémica*, que situaría a dos Estados en las antípodas mismas de la Democracia. Para estos historiadores, Mommsen entre ellos, el fascismo constituye la antítesis perfecta de la democracia; y su plasmación histórica, en el período de entreguerras, devino como desenlace de procesos y circunstancias *particulares*, resultado de una combinación difícilmente repetible de factores *concretos*. La Democracia, habiendo aprendido la lección, deberá permanecer siempre alerta, vigilante, para no verse de nuevo amenazada por organizaciones totalitarias que, aprovechando las coyunturas de crisis y de descontento social, difundirán sus abominables ideas y procurarán fortalecerse sectariamente...

Esta tesis, grata a los políticos y a los gobernantes, pues legitima la Democracia "por contraste" (el monstruo habita *fuera* de ella; es su contrario absoluto) y tranquiliza de paso a las poblaciones —Auschwitz no se repetirá: hemos enterrado en sal su semilla—, no carece

de "dificultades" internas y mantiene alguna cuestiones en la penumbra: aunque, una vez asentadas en el aparato del Estado, las formaciones fascistas minaron desde dentro el régimen liberal, su robustecimiento electoral y su ascenso político se produjeron en el respeto y en la observancia de las reglas del juego democráticas (legalización, comicios, alianzas,...). La ciudadanía *quiso* el fascismo y la democracia lo condujo hasta donde debía llegar: la cúpula del Estado...

Con variantes, esta interpretación *liberal* del fenómeno fascista ha terminado formando parte de la ideología oficial del Sistema; y es la que, durante mucho tiempo, se ha enseñado casi sin contestación en nuestras escuelas, la que se difundía privilegiadamente por los medios, etc. Solía verse aderezada con una sobrevaloración del papel de los "líderes" (Hitler, Mussolini, demonizados a conciencia) y un énfasis exagerado en la incidencia de las ideologías; y, habitualmente, desresponsabilizaba al conjunto de la población, a los "hombres corrientes" que votaron y aplaudieron hasta el fin a esos partidos, que idolatraron a esos dirigentes, y que —como ha atestiguado recientemente Goldhagen— tampoco quisieron perderse siempre la ocasión de participar *motu propio* en las torturas, en los asesinatos...

10) La segunda interpretación surgió en los medios historiográficos y politológicos marxistas, en encendida polémica con las versiones liberales. Desde esta perspectiva, que halló en Nicos Poulantzas un sustentador de excepción, la democracia representativa y el fascismo deben conceptuarse como *dos cartas* (valga la metáfora) que la burguesía dominante, las oligarquías nacionales, los valedores sociales y económicos del capitalismo, pueden poner encima de la mesa, una u otra, guardándose la sobrante debajo de la manga, en el momento en que les interese. En tiempos de bonanza económica y de paz social, la *carta democrática* sirve mejor a sus aspiraciones, atenuando el recurso al aparato de represión física y suscitando pocos "problemas de legitimación". Pero en tiempos de acentuada conflictividad social, bajo la amenaza (real o imaginaria) de que se fragüe un proceso revolucionario anticapitalista, tiempos de crisis económica, de desórdenes, de descontento generalizado, de efervescencia de las ideologías contestatarias, etc., las burguesías hegemónicas, las clases dominantes que controlan e instrumentalizan el aparato del Estado, recurrirán, para salvaguardar sus posiciones de privilegio, a esa terrible *carta (fascista) que esconden debajo de la manga*, y alentarán, financiarán y sostendrán el proceso de fascistización encargado de restaurar el orden e impedir que el sistema capitalista se lesione.

El fascismo no se percibiría ya, desde esta plataforma conceptual, como un horror enterrado para siempre en el pasado, sino como una

opción para el Capital, una mera *alternativa funcional a la Democracia*, monstruo sustitutorio que muy fácilmente puede re-visitarnos, una baza a la que jamás renunciarán las burguesías dominantes... Según esta interpretación, sin duda menos "tranquilizadora", el fascismo no constituye la antítesis de la democracia: aparece más bien como su "hermano de sangre", su recambio ocasional. Dejando a un lado toda sensiblería humanista, lo peor que cabría decir del fascismo es que sirve a los mismos intereses que la democracia: allí donde el fascismo es malo, la democracia es perversa. Hijos los dos del sistema capitalista, sus historias correrán siempre de la mano, ocultándose uno detrás del otro, sucediéndose rítmicamente...

11) La tercera interpretación ha surgido en medios filosóficos y literarios; y es la menos complaciente, la más inquietante de cuantas conocemos. Por presentarla brutalmente: sostiene que el fascismo, bajo nueva planta, es el *destino* de la Democracia, su verdad y su futuro, aquello hacia lo que apunta, el lugar al que nos lleva, su *esencia* desplazada y pospuesta. Yo me adhiero a esta versión...

La democracia representativa conduce a un fascismo de nuevo cuño; y, al globalizarse ésta como fórmula de organización política en nuestros días, se mundializa también dicho neofascismo en tanto *desenlace* de la humanidad. Paradójicamente, las raíces de esta lectura pueden encontrarse en *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, autores que no suscribirían el desarrollo dado a la perspectiva que con su obra arrojaron. La teoría francesa (Foucault, particularmente), con su apropiación de los posicionamientos de Nietzsche, constituye la segunda fuente. Desde estas dos tradiciones (Escuela de Frankfurt, pensamiento genealógico), se han ido aportando los materiales teóricos y conceptuales con que fundamentar el desenmascaramiento de la democracia representativa liberal como *larva* del neofascismo. Las dos corrientes, a pesar de sus discrepancias, de sus diferentes trayectorias intelectuales, han coincidido en la constatación de una circunstancia cuyo reconocimiento aún molesta al "saber oficial": que los regímenes democráticos liberales de Occidente se amparan en la misma forma de racionalidad y recurren a los mismos procedimientos que los fascismos históricos y el estalinismo (véase, a este respecto, *¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto*, opúsculo de Michel Foucault). Esta "identidad" de los aprioris conceptuales, de las categorías rectoras, de la "matriz" filosófica de los fascismos, el estalinismo y la democracia —tres modulaciones de una misma forma de racionalidad, tres excrecencias de la racionalidad política burguesa—, deriva del hecho de que nuestra cultura *se ha cerrado* sobre su punto de

anclaje en la Ilustración y ha desarrollado sus conceptos políticos en la obediencia a los dictados logocéntricos de la *Ratio*, en el sometimiento riguroso al Proyecto Moderno.

Establecida esta afinidad *de fondo* entre fascismo y democracia, nada excluía que aquél pudiera "suceder" a ésta —o, mejor, superponerse—, sobre todo si se manejaba un concepto amplio, poco restrictivo, del mismo. A la elaboración de ese *concepto amplio de fascismo*, que admitiría una considerable diversificación en sus manifestaciones y legitimaría la idea de un "fascismo de nuevo cuño" —con un formato distinto al "antiguo", pero una identificación en sus caracteres básicos generadores—, se ha aplicado, entre otros, E. Subirats. Para este autor, la ausencia de resistencia interna (ausencia de oposición estimable, de crítica, de contestación; es decir, docilidad de la población) y el expansionismo exterior (beligerancia, afán de universalización) constituirían los dos rasgos capitales, definidores, del fascismo como fenómeno socio-político. Yo añadiría un tercero: la *voluntad de exterminar la diferencia* (diferencia cultural, psicológica, político-económica,...). Estos tres rasgos emparentan a las experiencias alemana e italiana de fascismo —los llamados "fascismos históricos"— con los modelos de formación del espacio social (pautas de gobierno de las poblaciones, usos de gestión socio-política) que tienden a caracterizar a los regímenes demo-liberales. Cabría hablar, así, de un *neofascismo* superpuesto, en mayor o en menor grado, al aparato político de la democracia (elecciones, parlamento, partidos, etc.); un neofascismo *de* y *en* las democracias —fascismo democrático o *demo-fascismo*— no sé si venidero o instalado ya en nuestras sociedades...

12) Creo que estamos en el umbral de esa nueva época, si no hemos entrado ya en ella. Y lo menos importante es la adecuación o inadecuación de la expresión que he elegido para designarla. Podría haber hablado de "despotismo democrático"; pero el término se me quedaba corto, al no aludir al expansionismo y a la represión de la diferencia. Podría haber dicho "postdemocracia"; pero no quería dar la sensación de que me sumaba a una moda (la moda de los "post": postmoderno, postindustrial, posthistoria,...). Las diversas corrientes de pensamiento que han querido distanciarse del Proyecto Moderno, que procuran dar la espalda a la cadena de mitos que nos legó la Ilustración —cadena que tanto estiman las oligarquías del Planeta—, surten elementos, perspectivas, conceptos, para fundar y desarrollar esta idea de la postdemocracia o del demofascismo. Yo me he limitado a señalarla y a recolectar indicios de que no es una fantasía, de que tiene los pies en la tierra... Y me ha inte-

resado esta problemática, podéis imaginarlo, porque estimo que ya ha empezado a sobrevenirnos la Escuela del *neofascismo*, signo y fragua de los nuevos tiempos... A golpes de reforma, ya está quedando medio embastada la Escuela *postdemocrática*...

13) He aludido a los rasgos que asimilan la postdemocracia al concepto *amplio* de fascismo, caracteres que comparte con las experiencias totalitarias de Alemania y de Italia. Ahora quisiera referirme a los aspectos que la distinguen y singularizan, casi oponiéndola al modelo de los fascismos históricos.

Se detecta, en primer lugar, una clamorosa falta de entusiasmo hacia el régimen liberal, antítesis del calor de masas que acompañó a los fascismos *antiguos*. Esta falta de entusiasmo deviene, en parte, como una consecuencia de la despolitización de la sociedad a que ha abocado la práctica insulsa del liberalismo político (votar y esperar a ver qué pasa, esperar a votar porque no ha pasado nada). Frente a la repolitización de la ciudadanía que distinguió a las Alemana e Italia "fascistizadas", tenemos hoy el apoliticismo creciente de los hombres y mujeres nominalmente *demócratas*, cada vez más decepcionados por una fórmula que les prometía nada menos que la "autodeterminación política". Falta de entusiasmo: desilusión, desencanto, abulia,...

En segundo lugar, el "demo-fascismo" se caracteriza por la subrepción progresiva (invisibilización, ocultamiento) de todas las tecnologías de dominio, de todos los mecanismos coactivos, de todas las posiciones de poder y de autoridad. Tiende a reducir al máximo el aparato de represión física, y a confiar casi por completo en las estrategias psíquicas (simbólicas) de dominación. La dialéctica de la fuerza debe ceder ante una dialéctica de la simpatía... La represión postdemocrática resulta, francamente, *muy buena* como represión. Decía Arnheim que, en pintura como en música, «la "buena obra" no se nota»; apenas hiere nuestros sentidos. De este género es, me temo, la represión demo-fascista: buenísima, ya que no se nota, casi no se ve. Su ideal se define así: convertir a cada hombre en un policía de sí mismo. Y, en la medida en que deban subsistir figuras explícitas de la autoridad, posiciones empíricas de poder, éstas habrán de dulcificarse, suavizarse, diluirse o esconderse: policías "amistosos", carceleros "humanitarios", profesores "casi ausentes",... En los espacios en que deba perdurar una relación de subordinación, un reparto disimétrico de las cuotas de poder, se procurará que los dominados (las víctimas, los subalternos) tomen las riendas de su propio sojuzgamiento y ejerzan de doblegadores de sí mismos: los estudiantes que actuarán como "autoprofesores", damnificados de sí,

interviniendo en todo lo escolar, opinando sobre todo, dinamizando las clases, participando en el gobierno del centro y, llegado el caso, "autosuspendiéndose" orgullosamente, valga el ejemplo. Por esta vía, el objeto de la práctica institucional asumirá parte de las competencias clásicas del sujeto, una porción de las prerrogativas de éste y también de sus obligaciones, convirtiéndose, casi, en sujeto-objeto de la práctica en cuestión. Los estudiantes *haciendo de* profesores; los presos ejerciendo de carceleros, de vigilantes de los otros reclusos; los obreros, como capataces, controlándose a sí mismos y a sus compañeros,... De aquí, de esta hibridación, de esta semiinversión (pseudoinversión) de los papeles, se sigue una *invisibilización de las relaciones de dominio*, un ocultamiento de los dispositivos coactantes, una postergación estratégica del recurso a la fuerza...

No todos los estudiantes, los obreros, los presos, etc., caen en la trampa, por supuesto: Harcamone, el "criminal honrado" de Genet, que verdaderamente *se había ganado* la prisión (asesinando niños), y no como aquellos otros que recalaban en «la mansión del dolor» (Wilde) por razones patéticas —víctimas de errores judiciales, ladronzuelos arrepentidos, delincuentes ocasionales y hasta involuntarios,...—, quiere un día regalarse el capricho de matar a un carcelero. Y no se equivoca de objeto: no elige a la sabandija de turno, al sádico prototípico, cruel e inhumano; sino a aquel jovencito idealista, lleno de buenas intenciones, que habla mucho con ellos, dice comprenderlos, les pasa cigarrillos, critica a los mandamases de la Prisión, y no se permite nunca la agresión gratuita. Harcamone se da el gusto de asesinar al carcelero a través del cual la institución penitenciaria enmascara su "verdad", miente cínicamente y aspira incluso a hacerse soportable... Tampoco los pobres de *Viridiana* se dejaron engañar del todo por la cuasimonja que los necesitaba para sentirse piadosa, generosa, virtuosa, y que no escatimaba ante ellos los gestos (indignos e indignantes) de una conmiseración imperdonable. Estuvieron a un paso de violarla o de asesinarla... La pobreza profunda es terrible ("Mi privación mata", parece querer decirnos, después de cada asesinato, el *Maldoror* de Isidoro Ducase): con ella nadie puede jugar, sin riesgo, a *ganarse el Cielo*... Por desgracia, ya no quedan prácticamente asesinos con la honestidad y la lucidez de Harcamone, ni pobres con la entereza imprescindible para odiar de corazón a los "piadosos" que se les acercan carroñeramente... La postdemocracia desdibuja y difumina las relaciones de sometimiento y de explotación, ahorrándose el sobreuso de la violencia física represiva que caracterizó a los antiguos fascismos...

14) Y es que el "demo-fascismo" será, o es, un ordenamiento de hombres extremadamente *civilizados*. Es decir —parafraseando y

sacando de sus casillas a Norbert Elias—, hombres que han interiorizado, en grado sumo, el aparato de autocoerción y se han habilitado de ese modo para soportarlo todo sin apenas experimentar emociones de disgusto o de rechazo; hombres sumamente manejables, incapaces ya de odiar lo que es digno de ser odiado y de amar de verdad lo que merece ser amado; hombres *amortiguados* a los que desagrada el conflicto, ineptos para la rebelión, que han borrado de su vocabulario no menos el "sí" que el "no" y se extinguen en un escepticismo paralizador, resuelto como conformismo y docilidad; hombres que no han sabido intuir *los peligros de la sensatez* y mueren sus vidas «en un sistema de capitulaciones: la retención, la abstención, el retroceso, no sólo con respecto a este mundo sino a todos los mundos, una serenidad mineral, un gusto por la petrificación —tanto por miedo al placer como al dolor» (Cioran). Nuestra civilización, nuestra cultura, en su fase de decadencia (y, por tanto, de escepticismo/conformismo), ha proporcionado a la postdemocracia los hombres —moldeados durante siglos: «aquello que no sabrás nunca es el transcurso de tiempo que ha necesitado el hombre para elaborar al hombre», advertía Gide— que ésta requería para reducir el aparato represivo de Estado, hombres avezados en la nauseabunda técnica de vigilarse, de censurarse, de castigarse, de corregirse, según las expectativas de la Norma Social.

En aquellos países de Europa donde la civilización por fin ha dado sus más ansiados frutos de urbanidad, virtud laica, buena educación,... (*civilidad*, en definitiva), el *policía de sí mismo postdemocrático* es ya una realidad —ha tomado cuerpo, se ha "encarnado". Recuerdo con horror aquellos nórdicos que, en la fantasmagórica ciudad del Círculo Polar llamada Alta, no cruzaban las calles hasta que el semáforo, apiadándose de su absurda espera (apenas pasaban coches en todo el día), les daba avergonzado la orden. Y que pagaban por todo, religiosamente, maquínicamente (por los periódicos, las bebidas, los artículos que, con su precio indicado, aparecían por aquí y por allá sin nadie a su cargo, sin mecanismos de bloqueo que los resguardaran del hurto), aun cuando tan sencillo era, yo lo comprobé, llevarse las cosas por las buenas... Para un hombre que ha robado tanto como yo, y que siempre ha considerado la desobediencia como *la única moral*, aquellas imágenes, estampas de pesadilla, auguraban ya *la extinción del corazón humano* —será sólo *un hueco* lo que simulará latir bajo el pecho de los hombres demo-fascistas...

EN LOS ESTERTORES DEL CAPITALISMO LIBERAL. FRACASO, DECADENCIA Y CATÁSTROFE

El fracaso del capitalismo liberal

1) Fracasando...

No cabe duda de que el capitalismo liberal ha fracasado. Poco importa que su antagonista "clásico" (su *amado* enemigo), el socialismo real, también haya fracasado: la victoria del capitalismo liberal no tenía que cosecharse sobre su adversario ideológico, sino sobre las dificultades que iba a encontrar a la hora de realizar su programa, su proyecto, a la hora de estar a la altura de sus promesas; y ha sucumbido ante esas dificultades, no ha logrado ni siquiera rozar lo que nos prometía. Tenemos, pues, dos fracasados: uno, incapaz de *vivir en la derrota* (tampoco él alcanzó sus metas, tocó su Cielo), se ha "suicidado" —el socialismo real. El otro, *aclimatado a la derrota*, incluso enmascarándola grotescamente, "sigue adelante" y perecerá, por así decirlo, de muerte natural. El único consuelo que le queda, para aliviar su conciencia de gran fracasado que no ha tenido el coraje de suicidarse, consiste en "contagiar" sus padecimientos a los demás, sembrar las semillas de su fracaso en los "otros pueblos" para sentirse así acompañado en la zozobra; inocular por todas partes el virus del liberalismo morboso y hallar en el "mal de muchos" ese "consuelo de los tontos" que será su último consuelo. (Por otro lado, ¿quién le supuso inteligencia al capitalismo? Ha sido, desde luego, el más bruto; ha exhibido hasta ahora esa fortaleza de las bestias, pero no otra cosa). Así que, en sus estertores, este gran fracasado del capitalismo liberal va a universalizarse, va a globalizarse. Tendrá una agonía terrible, una muerte espantosa, pues, siendo *todo* capitalismo, afectando a todo hombre sobre la Tierra, no habrá ya nada humano que escape a sus convulsiones y que no se resienta de su caída. Como Occidente ha fundido su destino con el de este miserioso sistema, el fracaso del capitalismo aparece, a su vez, como un exponente de la decadencia de nuestra civilización, a la que, después de mundializarse, ya sólo le resta, en rigor, un cometido: esperar el fin, vivir su propio ocaso. La decadencia de Occidente y el fracaso del capitalismo, decadencia y fracaso "globalizados", se pueden resolver de forma traumática, por la lúgubre vía de la catástrofe. *Es una ingenuidad estimar que la Catástrofe está*

descartada y que la agonía de lo dado será "amable". Pero, como decía, ¿qué tememos de la catástrofe? Desarrollaré, paso a paso, estos enunciados...

2) Signos del fracaso...

Lo obvio aburre. Seré breve, por ello... El "fracaso" del capitalismo liberal, perceptible en todas partes y a todos los niveles, sólo se podía disimular, camuflar, hacer que pareciera menos fracaso, señalando y describiendo sin descanso la derrota paralela de su antagonista ideológico, el socialismo real —como los demás están *peor* que nosotros, nosotros no estamos *mal del todo*: ésta era siempre la moraleja de la crítica del socialismo del Este. Pero, enterrado el comunismo, el capitalismo se ha quedado solo y ya no puede ocultar sus "vergüenzas" tras las "vergüenzas" *del otro*...

Hace mucho tiempo que el capitalismo fracasó fuera de su "patria" (el Norte), y no admite discusión su responsabilidad en la miseria y el terror de la mayor parte del Planeta. Es una larga historia que empezó con el colonialismo, siguió con la dependencia económica, dio un paso más con la reordenación "multinacional" de las formas y los modos del imperialismo, y pronto va a acabar con el capítulo más falaz de todos, que se llama "globalización". Resulta, sin embargo, que el capitalismo también ha fracasado en su "casa". Había prometido la prosperidad, el bienestar, el abatimiento de la penuria, el desahogo material de las poblaciones, una vida digna sobre la base de una cancelación del hambre y de la indefensión ante la enfermedad, etc. Y ni siquiera ha conseguido eso en sus dominios, en el mundo occidental. No me refiero sólo a las "bolsas de pobreza" que perduran por aquí y por allá en los países "ricos"; sino a la aparición de una *nueva pobreza* en estos países y al hecho chocante —corroborado por los estudios de Véronique Sandoval y de Yves Chassard para Francia, Ernst Klee para Alemania, Frances Cairncroos y Kay Andrews para Reino Unido, William W. Goldsmith para Estados Unidos, Juan N. García Nieto y Faustino Miguélez para España, etc.— de que incluso en los períodos de bonanza económica, de crecimiento de la economía, como los que se han vivido desde 1980, esa pobreza se hace más profunda y engrosa alarmantemente sus filas: «Desde el comienzo de los años 80, no sólo se ha agravado la situación económica de los más desposeídos sino que éstos, cada vez, son más numerosos» (V. Sandoval). Los próximos años nos traerán más pruebas de este fracaso económico del capitalismo liberal *incluso allí donde celebraba sus fiestas*...

En el plano político, el fracaso del capitalismo se manifiesta en aquel movimiento de "deserción cívica" de la Democracia comentado por Marcel Gauchet: «cáscara sin contenido y sin ciudadanos», el régimen liberal subsiste meramente como *ritual* —vale decir, por inercia, por docilidad. La apatía de la sociedad hacia lo político se acompaña de un cierto desengaño: ni siquiera las libertades individuales que el sistema aseguraba garantizar se ven corroboradas en la práctica. Bajo un nombre u otro, existe el delito de opinión, con lo que la tan adulada libertad de expresión se desvanece como humo en el agua. En las condiciones económicas en que vivimos, por añadidura, esta "libertad de expresión", no siendo tan libre, de muy poco sirve a quienes carecen de los medios materiales para que su voz sea escuchada. Siempre podremos contar lo que pensamos al vecino, o a un amigo; pero rebasar sobradamente ese círculo sólo está al alcance de los adinerados... El derecho de asociación es, asimismo, un derecho que únicamente se puede ejercer desde cierta solvencia económica; por eso son raras las asociaciones que germinan entre los excluidos, los miserables... Sabemos, pues, que los derechos y las libertades sólo sonríen al Capital; y ya no podemos creer en la bondad de una fórmula política que nos desmoviliza y desmoraliza.

Al fracaso ideológico del capitalismo me referiré más adelante... Decir sólo que *el liberalismo constituye hoy una ideología cadáver*, definitivamente estéril, batiéndose en retirada en todos los frentes; una "farsa sangrienta" que se acepta cínicamente (P. Sloterdijk) y que en su carrera hacia la doblez absoluta, hacia la impostura radical, ha alcanzado ya la meta de todas las metas: justificar el desencadenamiento de "guerras humanitarias", sostener la posibilidad de unos "ejércitos pacificadores", de unas "tropas de paz"...

Y, en fin, el capitalismo ha fracasado también en su relación con la Naturaleza, a la que ha pretendido dominar *como a una esposa* y transmutar en mera mercancía. Su lógica interna productivista, implacable, que le fuerza a producir y consumir ininterrumpidamente, su exigencia de un crecimiento sin techo y casi sin norte, choca con el límite de una Naturaleza que no obedece a esos parámetros de subsistencia y adolece ya de problemas de reconstitución. Para muchos, la destrucción del medio ambiente, la contaminación del aire y del agua, la deforestación, etc., las lesiones irreversibles que la Naturaleza está sufriendo bajo la hegemonía del capitalismo, se erigen en el mayor signo de que este sistema ha sido derrotado por su propia empresa, por su propio reto, ya que ha terminado *haciéndose la vida literalmente imposible*. No cabe "prorrogar" mucho tiempo más el modo de producción capitalista sin que ello signifique "el fin de todo" —y, por tanto, su propio fin... Un capitalismo globalizado, absolutamente mundializado, sugiere la idea de un capitalismo que conoce

por primera vez la coerción de los límites infranqueables, un capitalismo encorsetado, estancado, agobiado, que ya sólo puede canalizar su dinámica de crecimiento (y de destrucción) hacia *adentro*, devorando sus propias bases, sus propios nutrientes: la Naturaleza. La lógica de la expansión será sustituida por una *necro-lógica* de la putrefacción, consecuencia de esa especie de *suicidio por no saber detenerse*... Está claro que ese momento no ha llegado, y que al capitalismo aún le queda cuerda, "tierra por conquistar" (recursos, mercados, cerebros,...); es obvio que todavía hallará balones de oxígeno en China, en los confines del islamismo político, en áreas recónditas del Tercer Mundo,... Pero corre en esa dirección. Si, de su mano, el hombre no acaba con la Naturaleza (y consigo mismo, a un tiempo), la Naturaleza acabará con el hombre. En este punto mi ecologismo es insuperable: por el bien de la vida en la Tierra, el hombre debería extinguirse... Hay un forma en la que el capitalismo podría hacerle un gran servicio a la biosfera: acabando con todos nosotros en su colapso, borrando a la humanidad del Planeta.

3) La lectura de un fracaso hecha desde otro fracaso (la interpretación capitalista del fin del experimento "socialista" en la Europa del Este)...

El "duelo" entre capitalismo y socialismo era, como he apuntado, un duelo entre dos fracasados, dos sistemas que habían sido derrotados por su propia empresa. De ese duelo salió victorioso el capitalismo, e impuso —como es comprensible— su *versión* de la contienda y del resultado. Había, no obstante, algo de fraticida en esta disputa: liberalismo y socialismo eran dos "hijos" de la Ilustración, y, en su combate, empleaban las mismas armas conceptuales, se "insultaban" en la misma lengua. Los dos, para más inri, habían encontrado en la Naturaleza una objeción muy fuerte a sus pretensiones de desarrollo ilimitado; y estaban viendo cómo las categorías filosóficas sobre las que habían levantado sus instituciones y diseñado sus prácticas, la forma de racionalidad en que se amparaban y las estrategias a que recurrían para sostenerse (las mismas estrategias, la misma forma de racionalidad, las mismas categorías, en uno y otro contendiente) eran cuestionadas, repudiadas, por corrientes de pensamiento que no sentían la necesidad de "tomar partido" en aquella pugna, pues sabían que la ponzoña —el mal de fondo, el verdadero horror— residía en lo que uno y otro compartían, en la raíz común que los había condenado al fracaso: la *Ratio*, el Proyecto Moderno...

Venció el capitalismo; y canonizó su interpretación (es una verdad vieja que la historia la hacen siempre los vencedores), ya consabida y que tanto se asemeja a una letanía: "victoria de la libertad,

del pueblo, de la sociedad civil, harta de opresiones y de miserias, de no contar para nada y de vivir en la estrechez". Había nacido una inmensa mentira...

Por aquel tiempo, yo vivía en Budapest; y puedo hablar hoy no ya como un testigo, sino como un cómplice desengañado (de la lucha anticomunista). En Hungría, en particular, y en cierta medida también en Checoslovaquia, *el pueblo no se movió*. Había, por el contrario, un interés sorprendente de la "autoridades" en acelerar el tránsito al capitalismo (la televisión, las revistas, la radio, la prensa, etc., se llenaron de propaganda en favor de ese sistema, mostrando sólo lo que enorgullecía al Oeste liberal —lujos, abundancia, moda, prepotencia,...— y no las señales de su fracaso). La *Nomenklatura*, enriquecida por el usufructo del poder, pero cercenada en el disfrute de su capital por las limitaciones que le imponía la legalidad socialista, anhelaba aquel *pasaje al capitalismo* que le dejaría libres las manos del consumo y de la ostentación y la erigiría en clase dominante, burguesía hegemónica, grupo social acaparador del poder económico y, en consecuencia, del poder político (enseguida fundó, a tal fin, partidos liberales, nacionalistas, monárquicos,...). E hizo todo lo que pudo por darle alas a la transición: propaganda en los medios, ausencia de represión ante las manifestaciones del antisocialismo, financiación y protección de la "disidencia" juvenil, universitaria, etc. Le salió bien la jugada y, tras el *pasaje*, adquirió sus imponentes edificios a uno y otro lado del Danubio, sus autos de importación, sus participaciones en el capital de las empresas extranjeras, que entraron en el país con una auténtica abarcia de expolio, sus propiedades; fundó, en efecto, sus partidos no-socialistas, sus instituciones bancarias, sus corporaciones económicas "mixtas" o "nacionales", etc. El concienzudo sociólogo húngaro Roberto Kóvachs elaboró por aquel entonces un estudio, lacerantemente empírico, que mostraba con toda crudeza (habiendo seguido la pista a las principales "familias" y "círculos de amigos" del viejo Partido Comunista) este *travestismo* de la Nomenklatura: ahí estaban, con sus partidos liberales y sus negocios prósperos, sus bienes y sus nuevas policías, la mayor parte de los antiguos dirigentes comunistas... Las revistas "científicas" europeas (y particularmente españolas) nada quisieron saber de un trabajo incontestable que, con la humildad de sus indagaciones concretas y de sus estadísticas, contravenía *inoportunamente* los tópicos de la flamante, y en buena medida aún en ciernes, literatura filocapitalista sobre el asunto. Andando el tiempo, Kóvachs sería ahuyentado de la Universidad... La misma suerte corrió el historiador y sociólogo Juan Contreras Figueroa, profesor de la Universidad de Budapest, quien, en una fecha muy temprana, en marzo de 1990, se permitió, como partici-

pante en el ciclo de conferencias *El fin del experimento socialista en la Europa del Este*, organizado por la Universidad de Murcia, un análisis ferozmente desmitificador de la verdadera naturaleza de la "transición". Explotando el arsenal empírico proporcionado por las investigaciones de Kóvachs, Juan Contreras dejó atónita a una audiencia que empezaba ya a familiarizarse con la cantinela liberal del *triunfo de la libertad en el Este*. Su ponencia, sobria, científicamente intachable, titulada «El modelo húngaro de transformación», tampoco interesó a las revistas académicas de nuestro país, que ansiaban dar a leer *otras cosas*... Como Kóvachs, Juan Contreras terminaría siendo expulsado de la Universidad de Budapest, en adelante casi exclusivamente "liberal"...

La Nomenklatura, decíamos, se salió con la suya y empezó a regir los destinos políticos y económicos de la nueva República de Hungría. Por contra, el pueblo se vio abandonado a su suerte ante las "leyes" de la competencia y del mercado (se acabó el empleo garantizado; la medicina, la educación y los espectáculos gratuitos; la vivienda usufructuada; el mínimo vital asegurado que desterraba la pobreza y la marginalidad,...), y una fracción del mismo pasó a constituir el occidentalísimo espacio del "Cuarto Mundo" —paro, delincuencia, prostitución, drogadicción,... Se "asalarió" todo lo concebible: ex empleados del Estado, ex miembros de las cooperativas campesinas, ex estudiantes becados, etc. Al compás de una privatización enfebrecida de los medios de producción, se instituyó una desigualdad social extrema, *nuestro* despotismo político democrático, nuestras modas culturales, nuestras mafias,... Y, de este modo, se produjo "la victoria de la libertad, del pueblo, de la sociedad civil, harta de opresiones y de miserias, de no contar para nada y de vivir en la estrechez". En 1988, la República Popular de Hungría se había ganado (¿inmerecidamente?) un apodo que no sabría decir si constituía un elogio o un insulto: era, decían muchos, "la Suiza secreta del Este". Desde hace unos años, Budapest es conocida en todo el mundo con un título que sí se merece, y que tampoco sé ya si la ensalza o la denigra: es, no cabe duda, la capital "porno" de Europa... ¡Hermosa victoria de la libertad y del pueblo!

Esta enorme mentira (la versión capitalista del derrumbe del socialismo), que no despertó sospechas casi en ninguna parte, motivó asimismo la *crisis de identidad del pensamiento contestatario* —anticapitalista—, que empezó a derivar hacia los posicionamientos conservadores, o reformistas, siempre liberales, y sumó sus fuerzas a las de las literaturas *oficiales* (pragmatistas, de la sociedad civil, comunitaristas, etc.), ocupando su localidad en ese gran teatro del Pensamiento Único que, como no-pensamiento, sanciona el fracaso del capitalismo y la decadencia de Occidente. Hay, en esta publicística ex contestataria, que a continuación analizaré, una muy significativa, muy elocuente, *nostalgia de la barbarie teórica*... El capitalismo fracasado se impuso al socialismo fracasado, y reclutó algunas cabezas, algunas plumas, algunas firmas, para ocultar su condición de derrotado y legitimarse desde el impudor. De este "duelo" a fin de cuentas intrascendente entre dos excrecencias filosóficas de la Ilustración, ambas sin porvenir, ya inservibles, y de su resultado —la pervivencia de la democracia liberal como única forma legitimada de organización política—, se siguieron, en el ámbito intelectual, consecuencias desproporcionadas, descomunales, como la invalidación del marxismo en su integridad, que se supuso desahuciado por los nuevos acontecimientos (la *caída*, pero ¿sobre quién?, del muro...) y en el que no se quiso ver nada salvable, retomable —yo me pregunto, no obstante, si podemos prescindir tan alegremente de conceptos como el de "clase social", "lucha de clases", "hegemonía ideológica",... Se siguió, a la par, un movimiento de diáspora del marxismo que llevó a muchos intelectuales a la órbita del reformismo liberal, y que entregó a otros a una suerte de "poética del silencio", reforzando, de una o de otra manera, por abstención o por adscripción, la ilusión de hegemonía del Pensamiento Único: el "democratismo". Daniel Bell, traslumbrado precisamente por la lectura liberal de la crisis del socialismo *real*, y ciego a la crisis no-manifiesta, pero sí latente, del capitalismo *hiperreal*, proclamó entonces el "fin de las ideologías" y el consenso universal subsiguiente en torno a los axiomas del pensamiento liberal y de la democracia representativa. No reparó en el nacionalismo, ni en el islamismo político, ni en el socialismo chino, ni en el postmodernismo de resistencia, ni en el nihilismo contemporáneo, ni en las formulaciones radicales del ecologismo, del feminismo, del pacifismo, ni en el movimiento libertario,... Pocas veces en la historia de las ideas una mentira, una distorsión interesada, ha rentado tanto... El auge coetáneo de los nacionalismos y del islamismo, la persistencia (¿de qué manera?, ¿hasta cuándo?) del socialismo en China y Cuba, la efervescencia de la crítica del Proyecto Moderno y el escaso entusiasmo que despierta en todas partes la democracia liberal (Helmut Schmidt: «El concepto de "democracia" sostenido por el capitalismo a mí me parece que está igualmente desacreditado, aun cuando algunos americanos se crean obligados a construir a partir de él toda una concepción del mundo. Este no es un concepto que pueda entusiasmar particularmente a nadie fuera de las fronteras de los EEUU de América») han terminado bajando un poco los humos a la euforia demo-liberal.

En 1990, cuando comunismo y capitalismo cruzaban aún sus espadas teóricas —pues no estaba "resuelta" del todo la *crisis del socialismo real*, y se celebraban congresos, simposios, etc., para contrastar las interpretaciones de la turbulencia política perceptible en el Este—, el error de cálculo, el desenfoque, de las dos formaciones era ya evidente, y hoy nos puede parecer casi escandaloso (¿cómo explicar una miopía tan abochornante?). En los dos bandos, la ideología obstruía la posibilidad de la reflexión y hasta de la contemplación: unos traducían el descontento civil y las manifestaciones ocasionales como signos de una "revolución conservadora" (del socialismo), que, enterrando el legado siniestro del estalinismo, habría de devolver la salud y el vigor a las instituciones y las prácticas comunistas; otros festejaban ya la égida planetaria del liberalismo y sus maravillosos efectos "pacificadores". Sin querer entrar en la contienda, algunas voces solitarias (he recordado a Kóvachs, a Contreras...) se atrevían a señalar el envejecimiento y la esclerosis de los dos sistemas, de ambas ideologías... He recogido unas citas que, habiendo transcurrido poco más de una década desde su formulación, se nos antojarán ya extramundanas, y que testimonian la ceguera, ante el devenir histórico, de todos los grandes "sistemas" filosóficos. Y también la reflexión de un escritor, ajeno a la polémica, no atado por la fidelidad a ninguna ideología, que recalcaba lúcidamente la tremenda objeción que la Naturaleza misma oponía no menos al capitalismo que al socialismo:

• Jürgen Kuczynski: «¡Qué maravilloso resulta para alguien que es marxista desde hace seis décadas y media tener todavía ocasión de vivir un movimiento popular como éste! Estoy convencido de que dentro de veinte años celebraremos en estos mismos salones un simposium sobre este tema: "El milagro de un socialismo tan fuerte". Y yo tendré que polemizar con el planteamiento mismo del debate con esta pregunta y esta respuesta: ¿Y qué hay de sorprendente en ello? ¡No es más que un proceso histórico evidente!»

• Daniel Bell: «Europa puede aún reencontrarse —a pesar de las pequeñas rivalidades nacionales entre Hungría y Rumanía o entre Serbia y Croacia— y conseguir festejar el fin de la ideología. Cuando llegue a hacerlo nos será dado contemplar el renacimiento de lo que ha sido lo mejor de su historia: el espíritu del humanismo, que impregna su antigua cultura».

• Hans Jonas: «Hemos entrado en una fase en que la naturaleza misma toma la palabra, con total independencia de quién o qué ideología pretenda haber descubierto la ecología y se proponga incluirla como un punto programático junto a otros en su agenda [...]. Nos espera una reducción y no un aumento de la libertad como resultado de nuestros atentados contra la naturaleza (libertad de tener cuantos hijos queramos, libertad de consumir cuanto nos apetezca, libertad de despilfarrar recursos,...) [...]. Yo he considerado la posibilidad de que, en medio de una confrontación crítica entre nosotros y la naturaleza, hayamos perdido el lujo de la libertad y sólo nos pueda salvar la tiranía. No sabemos qué instrumentos políticos pueden garantizar nuestra compatibilidad con la biosfera, pero debemos indagar en esa dirección. Las grandes alternativas que han inspirado desde hace 150 años a la humanidad europea y occidental —capitalismo, comunismo, socialismo, liberalismo— deben considerarse anticuadas. La elección debe efectuarse bajo nuevos criterios, quizás a veces contra la voz del corazón, pero desde el imperativo de un deber superior, a saber, que ha de existir una humanidad sobre la tierra».

4) Fracasados que, cínicamente, intentan "contagiar" sus males...

A pesar de las voces que, como la de Hans Jonas, venían subrayando la inoperancia de la filosofía liberal ante la envergadura de los problemas a los que habrá de enfrentarse la humanidad, los *valedores de Occidente* (de su democracia, de su sistema económico, de su cultura...), Bell entre ellos, y Rorty, y Taylor, y Walzer, y Rawls, y Habermas, y Giddens, y Gray, etc., por nombrar a exponentes de líneas de reflexión que gozan hoy de una innegable reputación "científica" y "filosófica", guardaespaldas, todos, del Pensamiento Único, de la ideología que ya no se dice "ideología" (se dice "la verdad" misma), se han aplicado en las últimas décadas a una tarea que Emil M. Cioran describió en los siguientes términos:

«El interés de los hombres civilizados por los pueblos que se llaman atrasados, es muy sospechoso. Incapaz de soportarse más a sí mismo, el hombre civilizado descarga sobre esos pueblos el excedente de males que lo agobian, los incita a compartir sus miserias, los conjura para que afronten un destino que él ya no puede afrontar solo. A fuerza de considerar la suerte que han tenido de no "evolucionar", experimenta hacia ellos los resentimientos de un audaz desconcertado y falto de equilibrio. ¿Con qué derecho permanecen aparte, fuera del proceso de degradación al cual él se encuentra sometido desde hace tiempo sin poder liberarse? La civilización, su obra, su locura, le parece un castigo que pretende infligir a aquellos que han permanecido fuera de ella. "Vengan a compartir mis calamidades; solidarícense con mi infierno", es el sentimiento de su solicitud, es el fondo de su indiscreción y de su celo. Excedido por sus taras y, más aún, por sus "luces", sólo descansa cuando logra imponérselas a los que están felizmente exentos».

Se aplican, sin excepción, a la universalización del liberalismo, a la globalización del "democratismo"; o, lo que es lo mismo, a la mundialización de una cultura y de un sistema que han fracasado hasta en su "casa" y que, más allá de esa hegemonía planetaria, *carecen de futuro*. Sólo desde el cinismo (saber lo que se hace, y seguir adelante) puede uno involucrarse en esa tarea. Y perfectamente cínicas son, como veremos, las realizaciones teóricas del Pensamiento Único... Siendo la nuestra ya una cultura en decadencia y una cultura *de* la decadencia (Sloterdijk, Anders), la relación con su propia obra, si no se impregna de negación, únicamente puede revestirse de cinismo...

La decadencia de Occidente y el no-pensamiento "único" (liberal) en que se expresa

5) Del mito a la duda...

«Una civilización empieza por el mito y termina con la duda; duda teórica que, cuando se la enfrenta a sí misma, se torna duda práctica. No sabría empezar poniendo en tela de juicio valores que aún no ha creado; una vez producidos, se cansa y se aparta de ellos, los examina y los pesa con una objetividad devastadora. Las diversas creencias que había engendrado y que ahora van a la deriva, son sustituidas por un sistema de incertidumbres». «El escepticismo como fenómeno histórico no se encuentra más que en los momentos en que una civilización ha perdido el "alma", en el sentido que Platón da a la palabra: "lo que se mueve por sí mismo"». «Tomar como modelo lo vulgar es todo lo que el escéptico desea en ese punto de su caída en que reduce la sabiduría al conformismo y la salvación a la ilusión consciente, a la ilusión postulada, es decir, a la aceptación de las apariencias como tales». «Una civilización, después de haber minado sus valores, se hunde con ellos y cae en una delicuescencia donde la barbarie aparece como el único remedio». «El fenómeno bárbaro, que sobreviene inevitablemente en ciertos momentos de la historia, es quizá un mal, pero un mal necesario». «El bárbaro representa, encarna el futuro». «Los nuevos dioses exigen hombres nuevos, susceptibles, en todo momento, de decidir y de optar, de decir directamente sí o no, en lugar de enredarse en triquiñuelas y depauperarse por el abuso del matiz. Como las "virtudes" de los bárbaros radican precisamente en la fuerza de tomar partido, de afirmar o de negar, siempre serán celebradas en las épocas decadentes. La nostalgia por la barbarie es la última palabra de una civilización; y es, por lo mismo, la del escepticismo».

He seleccionado estas citas de E. M. Cioran porque, sin pretenderlo el filósofo apátrida, señalan muy bien el lugar en que nos encontramos desde el punto de vista intelectual: una civilización en decadencia, que ha minado sus valores y puesto en cuestión todas sus creencias (crítica de la Ilustración, de la *Ratio*, del logocentrismo, de los fundamentos de nuestra cultura, en suma), que ha llevado a sus "pensadores", a sus "teóricos", precisamente por la insistencia y la profundidad de tal autocrítica, hasta ese extremo en que la duda y el escepticismo —la renuncia a toda utopía, el escepticismo ante todo proyecto liberador, la duda acerca de la viabilidad del programa modernizador, etc.— se resuelven en mero conformismo, en aceptación resignada de lo establecido, concordancia con la "ilusión postulada", con las apariencias (pragmatismo, democratismo). Lugar y momento, también, en el que, acaso por el tedio de repetir siempre lo mismo, de *enredarse* en triquiñuelas y en "abusos del matiz", en irrelevantes desplazamientos al interior del sistema vigente de creencias (republicanismo, comunitarismo, democratismo deliberativo, liberalismo pragmatista,...), sistema mínimo que se acepta por la imposibilidad de *creer* en otra cosa, se siente, poderosa, la "nostalgia de la barbarie", nostalgia de esos días y de esos hombres no paralizados por la Duda —mórbida atracción hacia esos seres, capaces de afirmar y de negar, que, con sus nuevos dioses por bandera, portando un nuevo conjunto de creencias, abrirán la puerta de no sabemos qué futuro...

El llamado "Pensamiento Único" se sitúa en el punto de aquel escepticismo resuelto como *conformismo*. Y late en los posicionamientos de los teóricos ex contestatarios una inconfundible añoranza del fenómeno bárbaro...

6) Del escepticismo/conformismo al "no-pensamiento"...

La literatura de la "sociedad civil" quizás constituya la última torsión, la última pirueta, del liberalismo-ambiente; una temática que, según J. Keane, está hegemonizando la producción de las ciencias sociales occidentales de los últimos veinte años. Engendro del Norte, no cesa de surtir argumentos para justificar la occidentalización del Planeta, la primacía del capitalismo a nivel global. La sociedad civil como reino de la libertad posible, del pluralismo, de la solidaridad, de la autonomía de los individuos, como bastión antiautoritario, freno y compensación del despotismo, etc., se pretende propia, en exclusividad, de los regímenes democráticos liberales. Sólo bajo la democracia de Occidente florece la sociedad civil, que es también una condición para la salvaguarda y reforzamiento de esa democracia. El Islam, por ejemplo, según Gellner, se halla

estructuralmente incapacitado para alcanzar la sociedad civil. Y el socialismo del Este fue derrotado, ¿cómo no adivinarlo?, por las fuerzas emergentes de una sociedad civil que únicamente después de la *transición*, y ya en un contexto liberal, podrán desarrollarse plenamente...

Para Gellner, la sociedad civil está constituida por «aquella serie de instituciones no-gubernamentales diversas con la suficiente fuerza para servir de contrapeso al Estado y, aunque no impidan a éste cumplir con su papel de guardián del orden y árbitro de los grandes intereses, evitar que domine y atomice al resto de la sociedad». «Allí donde aparece la sociedad civil, en su concepción típica e ideal, constituye un emplazamiento de complejidad, opciones y dinamismo, y por tanto es el enemigo del despotismo político», un refugio potencial de «tolerancia, no-violencia, solidaridad y justicia» (J. Keane, glosando a Gellner)... Sobre los "límites" de esta sociedad civil no hay acuerdo entre los distintos autores interesados en la temática: para Adela Cortina, que define la sociedad civil como «la dimensión de la sociedad no sometida directamente a la coacción estatal», ésta se hallaría compuesta por «mercados, asociaciones voluntarias y mundo de la opinión pública». Para Walzer, inspirador de la mencionada autora, la sociedad civil moderna es «el espacio de asociación humana sin coerción y el conjunto de la trama de relaciones que llena este espacio»: mercados, asociaciones voluntarias ("adscriptivas", como la familia, y de ingreso voluntario) y esfera de la opinión pública... Un «reino de la fragmentación y la lucha, pero también de solidaridades concretas y auténticas» (Walzer). Por su parte, Habermas excluye de la sociedad civil *también* al poder económico, de forma que ésta se caracterizaría por la proscripción de la *racionalidad estratégica*" (propia del área política y económica) y la primacía de la *racionalidad comunicativa*: «un espacio público creado comunicativamente desde el diálogo de quienes defienden intereses universalizables, es decir, en el sentido del principio de la ética discursiva». En cualquier caso, se insiste siempre en el lado "saludable", "benéfico", de esta sociedad civil: Cortina habla de su «potencial transformador»; Habermas casi la convierte en el sustituto y equivalente funcional del proletariado "liberador"; Walzer la erige en la "medicina" por excelencia para una democracia "enferma", para un mercado "enfermo", para combatir la "enfermedad" del nacionalismo, para "prevenir" los males del conflicto social y "sanarnos" de la propensión al disturbio (como "fármaco" multiusos, la sociedad civil, desde la perspectiva de este autor, *mejora el funcionamiento de instancias que "no" niega*: la democracia, el mercado, el Estado,...).

Las "bazas" de la sociedad civil radicarían en la voluntariedad, el pluralismo, su actuación como escuela de civilidad, su papel revitalizador de la cultura social, su protagonismo como bastión defensivo frente a los riesgos de la globalización (desprotección de los individuos, abandonados por el Estado a la carencia de escrúpulos de las multinacionales y la banca mundial...), su permanente disposición antiautoritaria y antidespótica, sus efectos "profundizadores" de la democracia (como la democracia participativa se rechaza por *utópica, técnicamente inviable* y *antipática* a una población poco dispuesta a prestarle la *dedicación heroica* que se supone exigiría, el único modo de "revitalizar" la Democracia, por fuerza "representativa", consiste en involucrar a la ciudadanía en toda la trama de asociaciones —sindicatos, partidos, movimientos, grupos de interés, organizaciones vecinales, etc.—, pretendido medio a través del cual los individuos «configuran de algún modo las más distantes determinaciones del Estado y de la Economía», como *miente* Walzer).

La crítica de estas formulaciones, que constituyen la base teórica de los nuevos liberalismos "progresistas" o "de izquierdas" (comunitarismo, republicanismo, democratismo deliberativo,...), es sencilla, incluso demasiado sencilla:

1.º Exageran el grado de alejamiento del Estado en relación con la sociedad civil, y el grado de autonomía, independencia y ausencia de coerción que caracteriza a las prácticas de los individuos en dicho espacio: en realidad, el Estado "llega" hasta las *familias*, y las vigila, las moldea (Donzelot); regula e interviene en los *mercados*; y absorbe y gobierna las *asociaciones voluntarias* —subvenciones, normalización jurídica, publicidad, etc. Hay, aquí, un "idealismo de ausencia o de *preservación"* —ausencia de Estado, preservación del Estado. En relación con las conocidas tesis de Gramsci o de Althusser, que abordaron esta misma problemática hace décadas —«instituciones de la sociedad civil» en el italiano, «aparatos ideológicos del Estado» en el francés—, se ha dado un bochornoso paso atrás, un desgajamiento arbitrario sociedad civil-órbita del Estado que fetichiza e idealiza a la primera para, como *mito*, ponerla a trabajar al servicio de la apología de la Democracia. Walzer: «Sólo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática; sólo una sociedad civil democrática puede mantener a un Estado democrático».
2.º Se fijan, únicamente, en el lado positivo, benéfico, esperanzador, de la sociedad civil; y desconsideran su lado negativo, maléfico, desesperanzador: como ha subrayado Keane, en la sociedad civil anida también la crueldad, la violencia, la intolerancia, la explotación de unos hombres por otros, el racismo, las desigualdades,

las opresiones y coacciones cotidianas y más o menos "anónimas", etc. Además, las instituciones de la sociedad civil tienen asimismo un cometido ideológico, adoctrinador, generador de "sentido común" —ahora llamado "cultura social"— como vulgarización/interiorización de esa ideología dominante que se cifra precisamente en el *democratismo*. Es significativo el silencio de los "teóricos de la sociedad civil" ante este aspecto, omisión basada en el *olvido estratégico* de la perspectiva gramsciana y althusseriana (una perspectiva que fue retomada por Heller, por Maffesoli, por Girardin, entre otros, autores, todos, deliberadamente ignorados por la nueva literatura). Partiendo de esta exclusión, y mediante un peculiar juego de malabarismo teórico, todas las *instancias sociales de dominación* (familia, sindicatos, partidos, iglesias, etc.) se convierten, por mor de la reciente narrativa teórica "progresista", en *instancias privilegiadas de liberación*. Michael Walzer: «Los individuos dominados y que experimentan privaciones suelen estar desorganizados además de empobrecidos, mientras que personas pobres con familias sólidas, iglesias, sindicatos, partidos políticos y alianzas étnicas no suelen estar dominados o experimentar privaciones por mucho tiempo».

3.º Presuponen, tácitamente, que nuestras democracias son lo contrario del despotismo y del autoritarismo (que, no registrándose el menor indicio de autoritarismo en la dinámica política parlamentaria, tampoco lo hay en la trama asociativa "civil"), por lo que deberían ser "exportadas" al resto del Planeta —occidentalización. Ignoran, así, toda la microfísica del poder (Foucault), toda la lógica de la dominación (Mafessoli, Baudrillard), toda la estructuración jerárquico-burocrática-autoritaria (Deleuze), detectables en cada una de las formas asociativas, de las agrupaciones, de las organizaciones de la sociedad civil —pensemos, por ejemplo, en los sindicatos—, y actuantes en todos los ámbitos de la vida cotidiana (reparemos en las iglesias, o en las familias). Ciertamente, la democracia liberal deviene sólo como una reformulación del despotismo y del autoritarismo, fenómenos inseparables de todo modelo de gestión política fundado en la representación. Esquivando taimadamente esta problemática del autoritarismo explícito o implícito en las formaciones demo-liberales, los teóricos de la sociedad civil abogan por una «*comunidad liberal de grandes dimensiones*» (Taylor).

4.º Dibujan, en el seno de esta sociedad civil, un cuadro rigurosamente falso de pluralismo y diferencia en las "concepciones de vida", en los "modelos de felicidad". «El pluralismo de concepciones de vida es uno de los haberes irrenunciables de la sociedad civil desde sus orígenes [...] Significa que en una sociedad distintos grupos proponen distintos modelos de felicidad», ha escrito Adela Cortina. En realidad, y como hemos intentado demostrar, la diferencia y el pluralismo, condenados a muerte en nuestras sociedades, están dando paso a una irrelevante diversidad, que enmascara el enquistamiento de Lo Mismo. La sociedad civil, que se revela menos *cívica* de lo que sugiere su nombre, aparece aquí y allá como el enclave del "pensamiento único interiorizado", de la "convención social" endurecida e intolerante, de la "conciencia anónima" policial e inquisitiva (Horkheimer), de los "hombres indistintos y unidimensionales" que reconoció alarmado Marcuse, de la "proteofobia y el terror a lo diferente" (Bauman), de las "necesidades dirigidas" (Baudrillard) y de la "felicidad estándar" (Benn: «Ser tonto y tener dinero: eso es la felicidad». He aquí todo el modelo de felicidad "propuesto").

5.º Dejan muchas cuestiones en la penumbra, sin resolver y casi sin abordar: ¿dónde empieza y dónde acaba el Estado? ¿Pertenece la Escuela al ámbito de la "sociedad civil"?, ¿y la medicina? ¿Qué decir de los partidos políticos acaparadores, en un momento dado, del poder ejecutivo? ¿Es que sólo se considera "Estado" al gobierno, las cámaras y la Justicia? Había más claridad, a la hora de delimitar las esferas, en las teorías del Estado esgrimidas por la tradición materialista a lo largo de la segunda mitad del siglo XX...

6.º Se tiene la impresión de que esta teoría de la sociedad civil sólo ha constituido la *última operación de cirugía* del liberalismo, que, enredándose en triquiñuelas y abusos del matiz (Cioran), ha segregado su propia, si bien acobardada, *conciencia crítica*: el comunitarismo, o republicanismo, un liberalismo más, pero que pretende partir de la crítica del *liberalismo a secas* o estándar, ubicándose en el espacio del *progresismo liberal*, de la *izquierda liberal*. Como emanación del escepticismo-conformismo en que ha desembocado la producción intelectual de una cultura en decadencia, este liberalismo estima inviable, poco realista, utópico, etc., el proyecto de una democracia participativa —así como todas las fórmulas de organización colectivistas, autogestionarias, etc.— y, capacitándose para asumir el abstencionismo de la población como un dato irrelevante que no compromete ni cuestiona al Sistema (la ciudadanía es libre de desentenderse de los asuntos del Estado, si le place; para ser un "buen demócrata" basta con *organizarse*, con *involucrarse* en la "trama asociativa", con *activarse* en la sociedad civil, se nos dice), racionaliza el deplorable estado actual de las democracias y justifica su funcionamiento rutinariza-

do, su desenvolvimiento abúlico en medio de la indiferencia de la población. La "receta" contra las deficiencias del liberalismo clásico es sólo una y siempre la misma: el asociacionismo, a todos los niveles, de la ciudadanía... Michael Walzer: «La política en el Estado democrático contemporáneo no ofrece a muchas personas una oportunidad para la autodeterminación rousseauniana. La ciudadanía, considerada en sí misma, tiene hoy en día sobre todo un papel pasivo: los ciudadanos son espectadores que votan. Entre unas elecciones y otras se les atiende, mejor o peor, mediante los servicios públicos [...]. No obstante, en las tramas asociativas de la sociedad civil —en los sindicatos, partidos, movimientos, grupos de interés, etc.— estas mismas personas toman muchas decisiones menos importantes y configuran de algún modo las más distantes determinaciones del Estado y de la Economía. Y en una sociedad civil más densamente organizada tienen la posibilidad de hacer ambas cosas con mayores efectos [...]. Los Estados son puestos a prueba por su capacidad para mantener este tipo de participación en la sociedad civil —que es muy distinta a la intensidad heroica de dedicación implícita en la ciudadanía de Rousseau. Y la sociedad civil es puesta a prueba por su capacidad de producir ciudadanos cuyos intereses, por lo menos a veces, vayan más allá de sí mismos y de sus compañeros, y cuiden de la comunidad política que promueve y protege las tramas asociativas».

7.º Estos autores *cosifican* la sociedad civil y la *deshistorizan* (Cortina habla de una «sociedad civil *cívica*» hoy vigente, distinta ya de la «sociedad civil *burguesa*» (¿?)), presentándola como algo que *adviene*, que *emerge*, que *aflora*, casi como un *premio*, un *reconocimiento*, a cierto tipo de sociedades —occidentales, liberales, y, por supuesto, nunca islámicas o socialistas... Pero lo cierto es que la sociedad civil existe en todas y cada una de las formaciones político-sociales conocidas, y no puede conceptuarse como algo maravilloso que se cultiva hoy únicamente en Occidente (señal de su "superioridad" moral y cultural) y que mañana se cultivará también en el resto del mundo *si y sólo si* la "Democracia" logra universalizarse... En todas las sociedades hay mercados no absolutamente regularizados por el Estado, familias, iglesias, asociaciones de un tipo o de otro, opinión pública más o menos solapada... Hablar del *advenimiento* de la sociedad civil, atenderla como algo *nuevo*, *distinto*, que ha escapado hasta ayer a los analistas de lo social, constituye sólo un modo de mixtificar la realidad, de hacerle trampas a la historia y de propiciar un fenómeno económico-editorial, una labor de marketing científico-comercial, aprovechable también desde el punto de vista político-ideológico...

Así cabe caracterizar, en definitiva, el entramado teórico-filosófico que ha *diversificado* el liberalismo, desde la fidelidad a su raíz común, dando lugar a una nueva toponimia política y reclutando, para el Pensamiento Único que es su suma y su continente, a intelectuales de distintas filiaciones hoy consideradas *en crisis* (ex marxistas, ex socialistas, ex socialdemócratas, ex radicales,...). Ha tomado cuerpo un "liberalismo segundo" que se proclama *a la izquierda* del "liberalismo primero" y que recibe diversos nombres: comunitarismo, republicanismo, liberalismo social,... Los autores que se adscriben a esta corriente gustan de especificarse, de corregirse o enmendarse los unos a los otros, pero dentro de una complicidad de fondo y de un consenso inocultable. Se trata, sobre todo, de una camarilla de profesores estadounidenses, canadienses y británicos, con un espolvoreo de acólitos y glosadores en sus países y en el resto de área occidental (España, Italia, Alemania, etc.). Cabe destacar a Michael Walzer, Alasdir Macintyre, Charles Taylor, Michael Sandel, Frank Michelman,... Estos *comunitaristas* polemizan con otros liberales, que se dicen igualmente "iconoclastas", críticos del liberalismo clásico, y que se adhieren a otras tendencias, prefiriendo otras etiquetas o ya ninguna: los liberales *pragmatistas* a lo Rorty, las *individualidades* como Bell, Giddens o Gray, algunos *laboristas*,... Y al encuentro de este *liberalismo social* ha corrido una tradición alemana, que bebiera antaño en las fuentes del marxismo: la constituida por aquel *neofrankfurtianismo* que, tras la estela de Jürgen Habermas, ha ido renunciando poco a poco a sus señas de identidad, diluyéndose a veces en la socialdemocracia, postulándose en ocasiones como "socialismo liberal", y dando todavía en la actualidad pasos y más pasos hacia la convergencia con el Pensamiento Único, con el remozado liberalismo contemporáneo. Como, acaso por orgullo, estos autores, frecuentadores asimismo de la temática de la "sociedad civil", no quieren ingresar sin más en el *comunitarismo*, han marcado algunas diferencias mínimas, han redundado en la triquiñuela y en el matiz, para reivindicar *otro nombre* —aunque sostengan prácticamente lo mismo que sus colegas anglófonos: son los abogados de la *democracia deliberativa*: Habermas, Apel, Kallscheuer,... Y queda, en fin, una nubecilla de teóricos ex contestatarios (o pseudocontestatarios), con trayectorias diversas pero que habían estado marcadas por una cierta "disidencia", que no han podido resistir la atracción del liberalismo, y producen hoy obras eclécticas, ya moteadas por los nuevos tópicos comunitaristas, tocando a la puerta del liberalismo social, si acaso distinguibles por un *acento*, por un *tono*, casi por una *música* de criticismo amortiguado, de desencanto intelectual y —he aquí lo más importante— de *nostalgia de la barbarie (teórica)*. Algo de todo esto se percibe en las últi-

mas realizaciones de P. Bourdieu, J. Keane, E. W. Said, D. Held, H. Dubiel, F. Jarauta, A. Moncada y tantísimos otros... Estos autores se inscriben, por decirlo así, en la periferia del Pensamiento Único, en aquellos arrabales descontentadizos y hasta un poco salvajes donde aún se tolera la "travesura" (esporádicos toques antiglobalización, valga el ejemplo), los "gestos" de un izquierdismo residual extraviado de sí mismo e incluso atemorizado de sí mismo, pero cada vez más en el sometimiento a una *filosofía ambiente* que no es otra que la del capitalismo occidental. Más adelante me referiré a esta variopinta literatura ex contestataria...

Sostengo que, a la vista de sus producciones, reiterativas y con muy escaso —o nulo— aporte teórico, fundadas en lo ya *intelectualmente establecido* e incapaces de saltar hacia la novedad reflexiva, demasiado tuteladas por dos o tres referencias *sacralizadas*, dos o tres excelentes *mediocridades* a fin de cuentas (Dewey, Tocqueville,...), apenas si levantadas sobre un andamiaje filosófico mínimo, sumario, esquelético (el raquítico engendro de la sociedad civil), casi más la exploración y el rebalizamiento de un campo ya señalado por otros, y explotado con resultados superiores por otros, que un acto, ni siquiera modesto, de invención teorética; a la vista de todo esto y de los propósitos que abrigan —la justificación incansable de la democracia representativa—, se debería hablar, en rigor, y ante las factorías culturales del liberalismo contemporáneo, de la hegemonía indoblegada de un *no-pensamiento*, de un *pensamiento cero* o *pensamiento ausente*: el No-Pensamiento Único... Para Walzer, el liberalismo es una "antiideología"; en mi opinión, ha acabado erigiéndose en otra cosa, mucho más y mucho menos que una ideología: ha terminado convirtiéndose en un "*antipensamiento*". Voy a recoger, por último, y como botón de muestra de lo que estoy queriendo denunciar, un texto de Charles Taylor en el que se explicita el enclenque y disminuido programa del comunitarismo. He aquí la carta de presentación del *pesamiento cero*:

«El término *comunitarismo* es aplicable a pensadores muy diferentes, como Sandel, Macintyre o yo mismo. Considero el comunitarismo como un tipo de liberalismo entre otros. Se inserta en la tradición del pensamiento de Tocqueville, que fue un pensador liberal. Lo que nos aúna es la crítica del liberalismo estándar. Este factor hace que se considere el comunitarismo como un bloque, aunque nuestra crítica se hace desde posiciones muy diferentes, desde la izquierda y desde la derecha. Tenemos en común el hecho de que compartimos en buena medida el pensamiento de Tocqueville. Mantenemos que las condiciones reales para que exista una sociedad libre requieren una participación activa en la vida pública, y por tanto la descentralización

del poder político. Por eso insistimos en la necesidad de "asociaciones" a todos los niveles. Unido a este planteamiento pensamos que esa clase de participación exige un sentido fuerte de comunidad».

7) La añoranza del fenómeno bárbaro...

Desde el extrarradio del No-Pensamiento Único, unos círculos de autores que durante las últimas décadas conservaban el halo de la "contestación", exponentes en nuestros días de una suerte de extravío teórico-ideológico y casi de una lenta deriva hacia el conformismo, nos ofrecen unas maneras recurrentes, simétricas, de abordar el tema de la globalización (proscritas ya las vetustas referencias a Marx y también embotados los filos críticos del análisis —aquel *modo fiero* de mirar al capitalismo). Es como si se hubieran ablandado y empezaran a transigir con lo existente; como si la famosa *muerte de las ideologías*, aquel "fin de la historia" de Bell y de Fukuyama, les hubiera alcanzado de verdad, fuera su caso: muerte de sus ideologías, fin de sus historias... Parecen guardar cola, bajas las cabezas, ante el hospicio del liberalismo social. Se registra aquí, como hemos indicado, un exterminio de la diferencia teórica (marxismo, anarquismo,...), recuperada como mera diversidad —nuevas *facies* liberales. Cuando leemos, por ejemplo, las controversias entre Habermas, Rawls y Rorty (marxista *light* o ex marxista el primero, liberal-progresista el segundo y conservador "pragmático" el tercero) nos asalta siempre la impresión de que comparten las reglas y el terreno de juego y de que, de algún modo, *dicen lo mismo con voces distintas*. En resumidas cuentas, ¿no están todos de acuerdo en que, para resolver los "desajustes" de la globalización, habría que instituir una especie de "sociedad de las gentes" (Rawls) o "ciudadanía universal" aferrada a un mismo y único *código jurídico transcultural* —código que se asemejaría demasiado a la regulación liberal-occidental, a la *ética legislada* de nuestra civilización...? De alguna forma, con su trayectoria personal, J. Habermas ilustra el destino de la crítica ex contestataria: suicidarse como crítica, confundirse con la apologética liberal...

De todos modos, y como anticipábamos, la literatura ex contestataria, identificada en lo profundo con los posicionamientos conformistas, enterradora de la diferencia conceptual y filosófica que en su día arrostrara, acusa, al abordar el problema de la globalización, una muy sintomática *regularidad*, un *estilo* propio, una forma *singular* de exponer y de callar (sobre todo, de callar), que cabría definir como "nostalgia dolorosa de la barbarie". He aquí los puntos en que la mencionada regularidad se manifiesta con especial nitidez, los aspectos de la *coincidencia ex contestataria*:

A. Convocar a la Conciencia, a la Razón, al Pensamiento, más que a la *praxis* efectiva y a la movilización social: idealismo de los *nuevos conceptos* que debemos forjar, de los *nuevos valores* que habría que alumbrar, de las *nuevas herramientas epistemológicas* que sería preciso hallar, de la *nueva comprensión de lo Otro* que necesitamos para evitar la xenofobia, etc. —añoranza, reclamo, de la barbarie afirmadora y negadora, no-escéptica, con sus nuevos dioses y sus nuevas creencias... Las demandas de una *novedad* (diferencia) epistemológica, teórica y ética saturan estos estudios, que, a la vez, dan ya la espalda a la clásica vindicación de un inconformismo *práctico*, inmediato, institucional y callejero, intelectual y popular... Pero, ¿de dónde van a nacer esos nuevos conceptos, esos nuevos valores? ¿De un cerebro iluminado? ¿De un acto genial de reflexión por parte de un filósofo universitario? ¿De un libro certero e irrebatible? Sabido es que los nuevos valores, como las nuevas ideas, proceden de la *praxis*, de la inflexión de la historia que acompaña a la movilización de los hombres, del conflicto, de la resistencia social... Silenciando esta circunstancia, sólo cabe esperar la tan anhelada *alteración* del pensamiento de un desenvolvimiento autónomo de la Conciencia, al modo metafísico, de una iniciativa de la Razón, o, en términos terrenales, de la actividad separada de una mente bienhechora, de la ocurrencia salvífica de un individuo excepcional...

Otra forma de escamotear la determinación de la *praxis*, en tanto "intervención conflictual de la ciudadanía", consiste en reclamar asimismo nuevas políticas responsables, nuevas orientaciones legislativas. Todo se espera, pues, de la Conciencia, del Pensamiento..., y de las *decisiones del ejecutivo*, de las *medidas gubernamentales*. Todo se espera del Cerebro y del Gobierno... Y las poblaciones, los sujetos empíricos, han sido desposeídos de todo poder transformador, de todo protagonismo; han sido borrados de la historia, sepultados, ignorados y menospreciados en su capacidad de lucha, en su voluntad de cambio, en su resistencia,... Francisco Jarauta: «Resulta absolutamente urgente *promover políticas responsables* que impidan llegar a situaciones límite e irreparables». «Debemos *construir conceptos suficientemente abiertos* que nos permitan pensar las nuevas situaciones». Pierre Bourdieu: «Debemos reivindicar un *pensamiento crítico* que se haga cargo de la nueva situación y de la complejidad que la caracteriza». Jarauta: «Se trata de *construir un nuevo pensamiento crítico*». «Se trata de pensar *nuevos conceptos, nuevos valores*». «La ética contemporánea está necesitada de *un nuevo concepto de lo otro*». «Necesitamos *nuevas legislaciones* que posibiliten dinámicas abiertas y de integración»,...

En definitiva, se invoca sin cesar a la Conciencia, a la Razón, al Pensamiento («No debemos renunciar —dice Jarauta— a aquello que nos hace humanos, a la *dignidad de la razón y de la conciencia*». ¡Y todo esto después de Auschwitz!), incurriendo en un nuevo, y aun así agotado, *idealismo humanista*; y, como complemento, se apela a una intervención de los políticos, de los legisladores, de los gobiernos, se solicita una gestión consciente, responsable *—idealismo paralelo de "lo político"*, de las posibilidades de lo político, casi de una política que estaría por encima de la fractura social y de la lucha de civilizaciones. Jarauta: «Necesitamos una política más solidaria, capaz de proyectar, más allá de la situación heredada, nuevas ideas y dinámicas de desarrollo, que impidan situaciones estructurales críticas como las que sufre buena parte de África, Asia y Latinoamérica». ¿Se puede esperar *tanto* de los políticos y de las políticas? ¿Qué concepto de política subyace a esa declaración "filantrópica"? ¿No estaremos, más bien, ante una manifestación desvergonzada del *cinismo* contemporáneo?

B. Ahuyentar del texto todo vestigio de anticapitalismo teórico e ideológico. Desaparecen, así, las referencias *de clase*, las alusiones a la *cuestión social*, las indicaciones de *dominación material*,... Se evita la culpabilización expresa del Sistema, de la Burguesía, del Capital o del Estado (como mucho, y ya casi a la moda, se habla *convenientemente* mal del G-7, que se demoniza tal si no fuera una mera excrecencia del orden socio-económico general). Jarauta: «Queda bien en evidencia cómo los intereses particulares y "privados" de una minoría —el G-7— impiden una verdadera reflexión, la definición de una agenda de investigación y actuación, y finalmente una nueva orientación de las estrategias macroeconómicas que definan el futuro del Planeta». El G-7 no es presentado, siquiera, como uno de los responsables del mal —como tampoco se dice que lo sea el sistema capitalista o la organización estatal: se percibe, meramente, como un obstáculo, un escollo que dificulta las "nuevas reflexiones", las "nuevas investigaciones", las "nuevas orientaciones" de la macroeconomía,...

En 1995, "preocupado", Bourdieu advertía del riesgo que corría la actual civilización de ser destruida. Para evitar esta «destrucción de nuestra civilización», abogaba por aquel «nuevo pensamiento crítico capaz de construir un proyecto social y cultural que *corrija y evite los desajustes del sistema actual*». Como vemos, se ha pasado del "anticapitalismo" a una "asunción del

capitalismo", a una preocupación por la eventualidad de su fin, a la demanda de nuevos proyectos sociales y culturales que subsanen sus desajustes. Algo va mal en el *sistema actual*, y hay que "repararlo". "Corregir desajustes": eso se espera, sólo eso, del mágico pensamiento nuevo...

C. Alimentar un curioso —y "aristocrático"— temor al derrumbe de la civilización, al caos, a la catástrofe, a la convulsión planetaria: todos esos nuevos valores, nuevos pensamientos, nuevas políticas, etc., tienen por objeto, en efecto, *salvar la civilización*, evitar una conflagración social intercontinental. Quienes viven en el corazón de la catástrofe, en las entrañas mismas del caos, bajo los escombros de ese derrumbe (los pueblos del Sur), *no tienen ya "tanto" miedo*. Por eso he hablado de un temor "aristocrático": la minoría que vive bien en el Planeta teme que se hunda el edificio económico-político-cultural que garantiza su bienestar; la mayoría que vive mal, y especialmente la porción que ya no puede vivir peor, apenas alberga ese miedo y casi celebraría un colapso definitivo, el fin de lo dado, para que, de las ruinas, pueda surgir algún día *otra cosa*. Ya no le queda nada que perder...

Alarmado, Jarauta repara en el crecimiento de la población y recalca «la absoluta gravedad que acompaña el desarrollo de este factor». Llama la atención sobre «la vasta falla demográfico-tecnológica que divide profundamente el planeta» (alusión, por lo demás, mixtificadora: la falla es económico-social). Y lo que teme del crecimiento de la población es que desemboque en una convulsión: «El mayor reto al que se enfrenta hoy la sociedad global es el de evitar que esta falla estalle en una crisis que conmueva al mundo». Para conjurar esa *crisis que conmueva al mundo* (lo que implica una aceptación tácita de este mundo; una defensa del sistema, considerado *digno de salvar*), se solicitan, una vez más, "políticas prudentes y responsables"; en concreto, y respaldando a Henry Kendall, el *control de la natalidad*: «Si no estabilizamos la población con justicia, humanidad y compasión, la naturaleza acabará con nosotros, y lo hará brutalmente y sin piedad». ¡Qué terrible cinismo! ¡Qué inmensa falsificación! ¿Cómo esperar del Norte, de las sociedades capitalistas avanzadas, eso que nunca ha exhibido, aquello de lo que carece: justicia, humanidad y compasión? ¿Cómo pensar que *la Naturaleza acabará con nosotros*, tal si en este caso no fueran, exacta y literalmente, las gentes del Sur, los hombres del mundo subdesarrollado, los pobres de la Tierra, los oprimidos, quienes acabarían con nosotros? ¿O no seremos *nosotros mismos*, los privilegiados del planeta, quienes, ayudándonos los unos a los otros, aprovechando incluso el maltrato que

damos a la Naturaleza, nos *suicidemos* torpemente, llevando nuestro Sistema al punto paradójico en el que ya no podrá crecer sin devastar sus propias bases, sin devorar y agotar sus propios nutrientes? ¿Y a quién se refiere Kendall con el término "nosotros", que parece aludir a la humanidad toda cuando el miedo sólo lo padecemos unos cuantos, los "desarrollados", los que podemos todavía *acabar*, nosotros-los-de-Occidente?

Una buena parte de los estudios sobre la posibilidad del *transculturalismo*, del *multiculturalismo*, de la integración de civilizaciones, etc., parte también de ese miedo a la convulsión —miedo, ahora, a una desestabilizadora "guerra de culturas". Contra ese "peligro", ese inquietante foco de conflictos, nos alerta, por ejemplo, Samuel P. Huntington: «La principal fuente de conflictos en este nuevo mundo no será ya ni ideológica ni económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente de conflictos predominante será de carácter cultural. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre las diversas civilizaciones serán las líneas del frente del futuro». (Y de nuevo la mixtificación, la separación arbitraria, infundada, de lo ideológico, lo económico y lo cultural, como si detrás del *conflicto entre civilizaciones* no hubiera también un conflicto de *ideologías* y de *economías*...). Alberto Moncada, en un artículo de la revista *Contrastes*, aludía, abundando en lo mismo, a la «animosidad de esa fuerza incontestable de nuestro presente» representada por el mundo musulmán, insistiendo, para exacerbar nuestro *miedo*, en «el terrorismo nuclear que ya está en los manuales de algunos grupos del fundamentalismo árabe»... Como ha quedado dicho, contra esta «*amenaza del derrumbe de nuestra civilización*» (Bourdieu), la terapia es la de siempre: nuevos pensamientos y nuevas políticas responsables...

La generalización del mencionado miedo a la convulsión entre los pensadores contemporáneos de Occidente, divertida fobia hipocondríaca, deviene —como un signo más del exterminio de la diferencia a nivel intelectual— una señal de la progresión indetenible del Pensamiento Único.

D. Apostar en definitiva por un tibio reformismo político-económico, salvaguardando a su vez el propósito de una occidentalización definitiva del Planeta. El comentado temor a la convulsión y la constante petición de nuevos pensamientos, nuevos valores, nuevas políticas, etc., sólo adquieren sentido en un contexto de reformismo político y económico, de justificación de lo establecido y esfuerzo por su *reparación*, por su *reajuste*. De ahí las connotaciones de los títulos de los libros, de los artículos, de las confe-

rencias: "retos de la globalización", "desafíos de la mundialización",... Se refieren, siempre, a "problemas" que deben resolverse desde la conservación, y en todo caso *reforma*, de lo imperante.

Pero aún más: se propende, en el fondo, la occidentalización encubierta del Planeta, diseñando un nuevo aparataje ético-retórico para justificarla. Jarauta se solidariza con la propuesta impúdica de Charles Taylor: «*una comunidad liberal de grandes dimensiones*» —casi un equivalente comunitarista de la "sociedad de las gentes" de Rawls. Habla de la «defensa de los bienes comunes» (de la humanidad) y del «interés general planetario», recurriendo, por cierto, a la conocida estrategia de los políticos chauvinistas (bienes comunes de la patria, interés general del país), y ocultando deliberadamente que el paraíso de unos coincide demasiado a menudo con el infierno de otros: en una sociedad dividida en clases, ¿dónde están los *bienes comunes*?; y ante el choque de culturas antagónicas, ¿qué es del *interés general*? En su lista de "valores universales", Jarauta incluye el rechazo a la guerra, la paz, los derechos humanos, etc., consideraciones que únicamente cobran significado desde el bando de los *vencedores*; es decir, desde el bando de aquellos que, habiéndose impuesto a sus adversarios mediante el empleo de la fuerza, la agresión y la violación de todos los derechos (así nació en Francia el liberalismo, como recordó Anatole France a principios de siglo), ahora, para preservar sus posiciones de poder, proscriben y satanizan los instrumentos de que ellos mismos se sirvieron, procurando de este modo descalificar y desarmar a sus enemigos. Así Walzer, que apoyó la Guerra del Golfo, definiéndola como una «guerra justa», tacha de «absolutamente injusta» y moralmente reprobable toda oposición *violenta* al régimen demo-liberal...

Francisco Jarauta: «Hay que construir y defender la idea y la práctica de una *ciudadanía mundial*, enraizada en una redefinición del bien común y del interés general planetario». Lo que no explicita es *quién* va a definir ese "bien común" y ese "interés general". La historia nos enseña que la posteridad no conoce más voz que la de los vencedores. Luego los definirá *Occidente*, desde luego...

E. Cerrar los ojos a una evidencia: que Occidente, nuestra civilización, se ha desposado ya con la muerte, que es hoy *un moribundo que mata*, y que su agonía va a ser terrible: guerra social y guerra cultural. Todas las civilizaciones son formaciones temporales, contingentes, con un principio y un final. Nacen un día y mueren otro. El capitalismo occidental no va a constituir una excepción... Las decadencias de las culturas suelen verse sobre-

saltadas por turbulencias, dramas, conflictos. A Occidente le sucederá lo mismo...

Los signos de la crisis del capitalismo, de su vejez irreversible, son clamorosos: la denominada "cancelación de las ideologías", una verdad parcial, y el ascenso de un *escepticismo minusválido*, de un pragmatismo ateórico, con lo que ello implica de renuncia al pensamiento (no-pensamiento), de postración de la imaginación crítica y del impulso creativo; el agotamiento de todas las artes y la anemia de la producción cultural; el abstencionismo político y el descrédito indisimulable de la dinámica electoral; la pobreza invasora; la certidumbre de una quiebra ecológica que sólo cabe ya posponer; etc. Negándose la evidencia de esta crisis, se diría que los pensadores ex contestatarios hacen suya, realmente, una perspectiva de "fin de la historia", como si nuestra civilización hubiera sido premiada con el galardón de la eternidad y nuestro sistema constituyera la realización perfecta de la Razón, la meta por la que testarudamente se hubiese debatido la humanidad; como si no subsistiera en ninguna parte la semilla de una alternativa (aunque esto fuera cierto, no cabría extraer de aquí un certificado de "buena salud" del capitalismo: las culturas empiezan a morir *antes* de que sea revelado el rostro de sus heredero, *antes* de que se perfilen los contornos de la civilización "sustitutoria") y *nada* estuviera ya aguardando, embozado en las esquinas del tiempo, a la descomposición de lo establecido; como si sólo nos restase una tarea, un ejercicio plausible, una dedicación honrosa: cuidar de lo que existe, repararlo, reajustarlo, universalizarlo... Cometen, pues, el mismo error en que incurrió el comunismo: imaginar que hemos atravesado ya el umbral del Paraíso, y que ha llegado por fin la hora de *habitarlo* y defenderlo; soñar que la historia, habiendo dado *su fruto* (el liberalismo globalizado) dejará de molestarnos, de zarandearnos...

Probablemente, estamos llegando de verdad al Final; pero no al final de la historia, sino a los estertores de una civilización *increíblemente presuntuosa*, patéticamente enamorada *de sí*.

F. Arrojar sobre todos los problemas de la contemporaneidad una mirada moralizante, de índole hipócrita, dispuesta a justificar los futuros holocaustos culturales, el avasallamiento mundial de la diferencia, el despotismo ético-jurídico de la civilización económica, geopolítica y militarmente más fuerte. En nombre de supuestos "valores universales", se perseguirá y se condenará todo "valor regional"; alegando la defensa de hipotéticos "bienes comunes", se proscribirá y se estigmatizará todo "bien particular"; y una gran homologación planetaria de las formas sociales y

culturales hallará miles de páginas para ocultar sus pavorosos costes espirituales y humanitarios... "*La moral siempre ha sido una tapadera*", se ha dicho...

¿Qué es lo que tememos de la Catástrofe?

8) Decir tranquilamente que Occidente avanza con mucha decisión hacia la catástrofe hoy ya no constituye un signo de extravío o de excentricidad. Desde campos diversos se ha llamado la atención sobre las distintas espadas de Damocles que penden sobre la cabeza de nuestra civilización: la nuclear, la ecológica, la demográfica, la económico-social,... Determinadas corrientes de pensamiento y de investigación han asumido la Catástrofe en tanto destino de Occidente y han partido de esa certidumbre, como de un dato incontestable, para interrogarse por cuestiones conexas: ¿cómo se explica la pasividad de los hombres ante las amenazas, ante los avisos de catástrofe que se ciernen sobre sus vidas? ¿Tiene que ver esa parálisis con el miedo, con el pánico que podría haberse instalado en nuestra cultura? Éste ha sido el punto de arranque de investigaciones como la de Hans Peter Dreitzel (autor de *Miedo y Civilización*), que conectan con líneas de reflexión interesadas en la problemática de la decadencia de nuestra formación socio-cultural. Para P. Sloterdijk, por ejemplo, la *decadencia de Occidente* («vivimos –sostiene— en la eterna víspera de aquello que ya ha sucedido») se manifiesta sobre todo en la ausencia de movilización de los hombres frente a las «catástrofes de advertencia» que nos asaltan en nuestros días como verdaderas «advertencias de la Catástrofe». Sería la nuestra una «cultura pánica» en la que el miedo desarma y paraliza a los individuos, incapacitándolos para toda respuesta, para toda tentativa seria de "salvación". En *¿Cuántas catástrofes necesita el hombre?* (1977), Sloterdijk, concordando con Günter Anders, estimó que nuestra cultura, en su decadencia final (en su agonía) ya sólo podía hacer una cosa antes de extinguirse: *universalizarse*.

Desde el ecologismo radical casi nadie duda de que *la catástrofe nos persigue por delante*. En *La última ilusión*, Jürgen Dahl ha defendido, de forma convincente, una tesis muy antipática a los ojos del Pensamiento Único: que para conjurar la quiebra ecológica global no existen expedientes, carecemos de los medios, dentro de los marcos del sistema liberal-capitalista, pues la causa del deterioro irreversible del medio ambiente radica en las formas de producción inherentes al mismo. Sólo una detención y un retroceso, una marcha atrás, en el

proceso de desarrollo económico e industrial, con sus consecuencias "indeseables" sobre el nivel de vida de las poblaciones occidentales —fin de la opulencia, pobreza sostenible— podría "mejorar" las expectativas. Pero no hay fuerza política con aspiraciones de gobierno dispuesta a convertir esa exigencia de un fin del bienestar en programa electoral, capaz de asumir esa condición de un nivel de vida austerísimo, anticonsumista, como eje de un proyecto viable de desaceleración de la ruina ecológica... Más realista parece la tesis de que nada se hará en esa dirección, por lo que la máquina productiva del capitalismo va a continuar devastando la Tierra hasta que la Catástrofe *ponga las cosas en su sitio*. «Hay que esperar a que se produzca la Catástrofe a fin de que ésta provoque algún cambio —y al hablar de Catástrofe se habla del gran estallido final que, muy probablemente, arrasará una parte del mundo resolviendo así unos cuantos problemas, que habían llegado a ser insolubles, con el simple expediente de la destrucción, y dejando un mundo diezmado en el que tal vez sea posible seguir viviendo» (Dahl).

¿Para cuándo esta catástrofe, a la que también se ha referido Gerd Bergffleth («es necesario un salto hacia la propia muerte»), junto a los denominados, despectivamente, "oradores fúnebres de la Postmodernidad"? Según Soloviev, la civilización llegará a su fin (que será, en opinión del filósofo ruso, «*el fin de todo*») en la plenitud del «siglo más refinado». Para Cioran, que tampoco duda de la inminencia del Siglo Final («nos preside —ha escrito— una providencia negativa»), y que ve en la *mecanización* el inicio de nuestra perdición, o, mejor, el apresuramiento de la misma («no son las máquinas las que empujan al hombre civilizado hacia su perdición; es porque ya iba hacia ella que las inventó como medios, como auxiliares, para perderse más rápida y eficazmente»), hay algo que ocurrirá *antes*, algo *previo*, y ya en curso: la uniformización del planeta, la aniquilación mundial de la diferencia. Con el fin de asegurar una perdición absoluta, una perdición global, el hombre civilizado «se encarniza nivelando, uniformando el paisaje humano, borrando las irregularidades y proscribiendo las sorpresas». He aquí lo que nos caracteriza como occidentales, como representantes de una cultura decadente, "pánica" y cínica: «*no concebimos que se pueda optar por un género de perdición distinto al nuestro*». La globalización es la antesala de la Catástrofe...

Hay también quien se resiste a aceptar la conveniencia de la Catástrofe; y, no pudiendo creer en la capacidad de enmienda del capitalismo —capacidad de ponerse límites, de echar el freno, de "dejar de ser él mismo"—, aboga por una "ecotiranía", por una "ecodictadura": *obligar* a los hombres a que se comporten, en su rela-

ción con el medio, como deben comportarse para asegurar simplemente la subsistencia de la especie humana; obligarlos a vivir como se debe vivir para esquivar aquella catástrofe. Se trataría, sin duda, de *la más filantrópica de las dictaduras*, una tiranía verdaderamente "humanitaria". A esta "ecodictadura" se refería Hans Jonas cuando alegaba que, si ha de seguir existiendo una humanidad sobre la Tierra, habrá que renunciar a los *lujos de la libertad*; y, entre otros, le ha dedicado muchas páginas Rudolf Bahro, en su *Lógica de la Salvación*. Para este autor, «el gobierno de salvación será totalitario, o ecodictatorial, o como queramos llamarlo, en tanto en cuanto los individuos no hagan el menor intento de ponerse por propia convicción a la altura del desafío histórico: asegurar la subsistencia de la especie humana en la Tierra, acabando para ello con las orientaciones económicas y las prácticas políticas "exterministas" hoy dominantes».

9) Desde luego que resulta peripatética esta idea de una "santa tiranía", de una "dictadura filantrópica"; desde luego que incomoda aceptar la postulación de una catástrofe inminente ("inminente" es un término relativo: quiere decir "enseguida", a la vuelta de un puñado de años o de unos pocos siglos). Pero, ¿podemos creer aún en la voluntad de "autocorrección" del productivismo? ¿Podemos confiar en que será revisada y neutralizada la lógica económica de crecimiento, de producción y consumo imparables, que caracteriza al capitalismo y también distinguió al socialismo? Cabe imaginar fórmulas de organización político-económica que, apartándose del productivismo, y recuperando los elementos positivos de las tradiciones colectivistas, cooperativistas, agraristas, etc., instituyan modelos de sociedad infinitamente menos dañinos para la naturaleza que el actual y, de esta forma, garanticen la no-extinción de los seres humanos. La tradición libertaria sabe mucho de esa *posibilidad*: históricamente, se ha incursionado por vías poco holladas que permitirían al hombre sortear "santos despotismos" y "catástrofes prometidas". Pero ¿hay hombres (o podrá haberlos) dispuestos a aceptar un cambio tan drástico en sus hábitos políticos y económicos; capaces de asumir que han sido formados y educados en una *farsa sangrienta*, y que han invertido toda su vida en el error más estúpido y en el abono de la perdición de la humanidad? Si se pudiera responder afirmativamente a esta pregunta, aún quedaría un resquicio para la esperanza. Si la respuesta es negativa, ya sólo resta una cuestión por plantear: *¿qué es lo que tememos de la Catástrofe?* ¿Qué tememos de la Catástrofe cuando la mayoría de nuestros congéneres *vive ya en su seno* (catástrofe de pasar hambre, de ver morir a sus hijos en la infancia, de saberse indefensos y a merced de las enfermedades, de no poder escapar del terror político,...)? ¿No será que lo único que nos parece mal de este infortunio cotidiano, en cuyo corazón viven ya millones de personas, lo único que nos inquieta y estremece, es que mañana pueda también afectarnos a *nosotros*, los occidentales, los hombres y mujeres que durante los últimos siglos hemos hecho todo lo posible para que la catástrofe sea *el destino de los demás* y ahora retrocedemos espantados ante la sospecha, si no la certidumbre, de que *también habrá de ser el nuestro*?

¿Qué es lo que tanto tememos de la Catástrofe?

LA ESCUELA MUNDIALIZADA. SOBRE EL PORVENIR DE NUESTRA "MANSIÓN DEL EMBRUTECIMIENTO"

Escuelas contra la diferencia

Por esencia, la Escuela homogeneiza; reprime cotidianamente la diferencia y difunde los valores y los principios de "nuestra" cultura.

1) Que, más allá —o más acá— de las estrategias institucionales y de las prácticas de los aparatos, existe una represión "popular" (cotidiana, anónima, colectiva) de la diferencia es algo que se ha subrayado desde muy diversas tradiciones teóricas —Escuela de Frankfurt, Genealogía francesa, Escuela de Ginebra, Escuela de Budapest,...— y que todos hemos experimentado en nuestras vidas... Se trata de una vigilancia *espontánea* del individuo, ejercida por "todos los demás", por la comunidad, a modo de una *conciencia anónima* armada de "sentido común" y de proteofobia; una vigilancia que se resuelve en imposición de los comportamientos habituales, de las pautas dictadas, de las actitudes canónicas. En virtud de esa imposición, de ese control de los comportamientos, Agnes Heller definió la vida cotidiana como «escenario de la dominación intermedia» o «escenario intermedio de la dominación» (entre lo ideológico-superestructural y lo económico-infraestructural)... Pues bien, esa represión cotidiana de la diferencia se acentúa en las escuelas, operando a través de la figura "moral" del educador y de la opinión consciente e inconsciente del conjunto de los estudiantes. Es una represión diaria, de cada hora, ejercida por la comunidad de estudiantes y profesores. Los comportamientos que escapan a la *racionalidad docente* (o escolar) son atacados de dos maneras: por la antipatía y la marginación con que el grupo responde al individuo diferente (esos niños con los que nadie quiere hablar, a los que no se admite en los juegos; esos estudiantes con los que nadie quiere trabar amistad, a los que nunca se recurre), y por la actitud correctora del educador, que ve ahí *un problema* y procura subsanarlo por la vía de una normalización del afectado ("no te aísles", "intenta integrarte", "haz un esfuerzo",...). En muchos casos, por esa doble acción —segregadora/marginadora y normalizadora/integradora—, el individuo distinto se aboca, en variable medida, a una suerte de autocoerción, a una deli-

berada identificación con el grupo, convergencia con las actitudes y manifestaciones de la colectividad; y se fuerza a hablar como no le gusta, a jugar a lo que no le interesa, a reducir la esfera de su idiosincrasia que no era bien acogida por la comunidad.

Estos aspectos anónimos y cotidianos de la represión de la diferencia operan en todas las escalas de la existencia humana; y, ciertamente, la Escuela puede "disculparse" alegando que ella no está al margen de la sociedad, es un reflejo de la misma, y no le cabe ninguna inmunidad contra los males sociales generales. Sin embargo, tal observación debe matizarse: la Escuela está diseñada, conformada, para reforzar esos procesos consuetudinarios de represión de la diferencia; los acepta gustosa, los amplifica, los sistematiza, los fortalece —de ahí, entre otras cosas, los uniformes escolares de antaño, la disposición regular e indistinta del mobiliario, las mesas todas iguales, las sillas todas iguales, los lugares asignados para los estudiantes, la exigencia de la simultaneidad en muchos actos, el silencio general ante la voz del educador, la dinámica horaria idéntica, la exposición a un núcleo básico de asignaturas comunes,... Todos estos aspectos, detalles y no sólo detalles, conducen a una disolución de la individualidad en la masa, en el colectivo, a una normalización y homogeneización de las psicologías. En la Escuela todo sugiere igualdad, imitación y repetición (¿puede, normalmente, cada niño decorar a su manera, pintar y transformar, su "estacionamiento", por ejemplo?). El examen juega también aquí su papel: el estudiante no lo enfoca como una ocasión para manifestar su personalidad, su singularidad, sino como un expediente para "gustar" al profesor —y obtener así calificaciones más altas—, el vehículo de una semiconsciente *prostitución intelectual*... Adorno y Horkheimer hablaron, en relación con estas dinámicas, de la forja de un "carácter social" (pautas gregarias de conducta, formas coincidentes de pensamiento, modelos unívocos de sensibilidad)...

2) No hay "comentarista" de la Escuela que no esté de acuerdo en que, tradicionalmente, se le ha asignado a esta institución una función de homogeneización social y cultural en el Estado moderno: "moralizar" y "civilizar" a las clases peligrosas y a los pueblos bárbaros, como ha recordado E. Santamaría. Difundir los principios y los valores de "nuestra" cultura: he aquí su cometido. Pero también algo más, y más preciso: difundir una determinada *selección* y *retranscripción* de los materiales culturales disponibles —de por sí heterogéneos, ambivalentes, contradictorios. Recientemente, Santamaría ha subrayado este extremo: la cultura no es un todo uniforme, compacto, independiente de las relaciones sociales y políticas,

que ha de ser "trasladado" como conocimiento a la conciencia de los jóvenes; es, por el contrario, un conjunto dispar, heteróclito, polimorfo, problemático, de formulaciones muy a menudo antagónicas, que, solapándose, especificándose, contaminándose, seccionándose, emergen y circulan por órdenes sociales diversos y también con frecuencia "enfrentados". La Escuela selecciona de entre esos materiales, de entre esas múltiples elaboraciones culturales, los componentes, habitualmente vinculados a las clases favorecidas, económica y políticamente dominantes, que mejor pueden servir a su cometido de propiciar una "*integración" no-conflictiva de la juventud* en el orden socio-político vigente. No es "la cultura" la que circula por las aulas y recala en la cabeza de los estudiantes; sino el resultado de una selección, una discriminación, una inclusión y una exclusión, y, aún más, una posterior *reelaboración pedagógica* (conversión del material en asignaturas, programas, libros, etc.) y hasta una *deformación* operada sobre el variopinto crisol de los saberes, las experiencias y los pensamientos de una época.... El criterio que rige esa selección, y esa transformación de la materia prima cultural en discurso escolar (currículum), no es otro que el de favorecer la adaptación de la juventud a los requerimientos del aparato productivo y político establecido; lo que exige su homogeneización psicológica y cultural...

Hay, por tanto, como ha señalado González Placer, un conjunto de "universos simbólicos" (culturales) que la Escuela tiende a desgajar, desmantelar, deslegitimar y desahuciar, como, por ejemplo, el del pueblo gitano, o el del subprolearíado de las ciudades, o el arrostrado por la inmigración musulmana,... Siguiendo a P. Bourdieu, Carlos Lerena ha recapitulado, en este sentido, que «la función primaria del sistema de enseñanza [...] es la de imponer la legitimidad de una determinada cultura, lo que lleva implícito la de declarar al resto de las culturas ilegítimas, inferiores, artificiales, indignas». El respeto de la diferencia cultural es, por ello, sólo un postulado demagógico que oculta el exterminio de la alteridad y la uniformización psíquico-cultural de las poblaciones...

El multiculturalismo deviene hoy como mera *forma-reemplazo* en la legitimación educativa, recubrimiento ideológico de la Escuela mundializable.

3) En *La domesticación del otro*, Danielle Provansal constata cómo la Escuela occidental, que hoy se proclama plural, multicultural, etc., ha constituido, desde el siglo pasado, un vehículo más, un arma, del colonialismo (colonización *exterior*, sobre otros continentes; y colonización *interior*, hacia grupos sociales subalternos,

minorías étnicas, etc.). En relación al *colonialismo exterior*, y como ha observado J. Y. Martín, «se puede afirmar que la enseñanza no ha sido más que uno de los instrumentos de la penetración colonial, al servicio de la dominación política, de la explotación económica y del proselitismo religioso. Es necesario añadir que esta penetración ha sido violenta, y que los mercaderes, los misioneros, los administradores y los maestros fueron siempre precedidos, acompañados o seguidos por los soldados. Se ve así el carácter doblemente violento de la Escuela en el África negra: primero, por la imposición de su existencia misma, y, segundo, por la imposición del arbitrario cultural que aquélla difunde» (*Sociología de la Enseñanza en el África Negra*). Erigidas en vehículos privilegiados del imperialismo cultural (occidentalización), las escuelas que se despliegan por las antiguas colonias, de acuerdo con los intereses de las burguesías "externas" y "nacionales" —de hecho europeizadas, fundidas con la *intelligentsia* que se educa en las universidades del Norte—, empiezan a exhibir una actitud ante las culturas "autóctonas" en las que éstas pierden sustancia como realidad, como fuerza viva, y se convierten en objetos exóticos, museísticos, folclóricos. Provansal ha analizado este proceso para el caso de la cultura cabileña, en Argelia. En sus palabras: «El proceso de socialización escolar según el modelo francés, al que fue sometida una pequeña parte de esta población, se acompañó por una "folclorización" de su cultura y de su lengua de origen, que despertó la curiosidad de numerosos estudiosos y literatos franceses. No obstante, el cabileño no se adoptó nunca como vehículo de la enseñanza primaria y secundaria, bajo el pretexto de que era sólo una lengua vernácula que no tenía escritura. Eso no impidió que diese lugar a transcripciones, dentro de un intento de conservación y recopilación del conjunto de lenguas bereberes y de sus respectivas literaturas orales, pero más como un objeto "exótico" (podríamos decir "museístico", es decir no capacitado para lo que se concebía como una lengua apta para una formación "moderna") de carácter instrumental».

Durante este período, pues, los gestores occidentales escogían a una determinada comunidad étnica para convertir a sus miembros en "colonizados de primer rango" (en el ejemplo referido, los cabileños frente a otras etnias de Argelia) y extraer de ahí una capa de funcionarios nativos, de pequeños burgueses locales. Estas etnias seleccionadas, que a menudo no representaban a un sector mayoritario del país, se occidentalizaban intensamente, sin escatimar medios, a la vez que sus culturas originarias se folclorizaban, desvitalizándose y fosilizándose, pereciendo como diferencia y patrón de los comportamientos, pasando a constituir un capítulo más de la

"historia (inútil) de las civilizaciones" —capítulo interesante desde el punto de vista erudito-antropológico, si se quiere, pero de todas formas discriminado y marginado por el aparato cultural colonial y neocolonial. Esta situación se "prorroga" hasta nuestros días, por lo que cabe concluir que el aparente multiculturalismo de la escuelas no-occidentales camufla la alienación cultural de esos países, que sacrifican sus señas de identidad para asimilarse lo antes posible a la civilización occidental. La colonización cultural prosigue, adornada con motivos exóticos e inventarios museísticos; y la diferencia espiritual a duras penas sobrevive —salvo en el islamismo político, por ejemplo.

En los mentideros del Pensamiento Único se hablará, mientras tanto, de "diálogo intercultural" y "suma de civilizaciones"...

4) Paralelamente, se produce el *colonialismo interior*. Provansal lo caracteriza así para el caso francés: «El colonialismo interior es la deducción lógica del colonialismo expansionista. Se establece, a partir de 1870, la escuela gratuita y obligatoria según un modelo que excluye las particularidades lingüísticas y los patrimonios culturales regionales [...]. Las expresiones regionales fueron reducidas a elementos folclóricos aptos para ser conservados en museos. Asimismo, determinados contenidos de la enseñanza sirven para construir una versión oficial y unificada de la historia de Francia y para transmitir una tradición literaria, artística y científica común, que pueda servir de eje a la afirmación de una "identidad" o "conciencia" nacional en este final del siglo XIX». La Escuela moderna aparece, pues, desde esta perspectiva, como un expediente para diluir la diferencia cultural regional, en beneficio del proyecto del Estado-nación, que querrá apoyarse en una *tradición cultural unificada*. Las particularidades lingüísticas y los patrimonios culturales regionales constituyeron, así, las primeras víctimas de esta *implicación de la Escuela en el exterminio global de la diferencia*: "hacia afuera" se aniquilaban las culturas autóctonas, no-occidentales; "hacia adentro" se suprimían las especificaciones regionales, locales...

5) La llegada creciente de inmigrantes no-europeos fuerza a la Escuela a reaccionar ante las nuevas condiciones, y a modificar su centralismo nacionalista. Con diferencias de grado, las prácticas que se experimentan en los distintos países europeos ("multiculturalistas") apuntan hacia la asimilación del inmigrante, hacia su integración selectiva, y, al mismo tiempo, hacia la postergación y el olvido de las culturas no-occidentales, cuyas "resonancias" (la lengua, el folclore) se utilizan para segregar y discriminar a los extranjeros,

separando a los que pueden y quieren promocionarse socio-económicamente —que darán la espalda a las asignaturas relacionadas con sus culturas de origen— de aquellos otros incapacitados para hacerlo, "fracasados" escolares, provisión de subproletarios que podrán aferrarse a sus señas de identidad originarias como quien busca un refugio o un consuelo. A los inmigrantes no-aprovechables, no-europeizados, se les marcará con el hierro de su identidad pretérita, se les atará a sus orígenes, a sus culturas de nacimiento, que arrastrarán en adelante como un estigma, como una señal de derrota socio-económica y disponibilidad para una explotación sin límites. Los otros, los que se han apresurado a autoneutralizarse como diferencia, triunfando por ello en la Escuela, y se han incorporado a la sociedad capitalista-occidental, pasearán, en el caso francés, por los barrios céntricos de París, vistiendo a la europea y luciendo sus rasgos étnicos, junto a algunos pequeños signos de sus culturas originarias, como un mero adorno, un toque no-inquietante de exotismo, cifra de una *alteridad domesticada*. Los "fracasados", aquellos que ya han desistido de "incorporarse", malvivirán en los barrios suburbiales, conservando sus vestimentas, sus símbolos, un poco como un desafío, un poco por orgullo residual, un poco porque ya no tienen nada que ganar disfrazándose... D. Provansal lo ha comprobado para Francia: «A pesar de esta oferta multiplicada, la decisión de los alumnos procedente de países no-europeos se centra preferentemente en los idiomas europeos más practicados, como el inglés y el español. En el curso 1992-1993, de los 207.965 alumnos procedentes del Magreb, sólo 7.929 optaron por el árabe... Los alumnos buscan su promoción económica y social, y a eso ayuda más el estudio de una lengua "occidental". En cambio, los que no tienen acceso al ciclo de secundaria y que, en el mejor de los casos, ocuparán un lugar subalterno en la sociedad receptora o, en el peor de los casos, un lugar marginado, podrán —aunque esto no sea inevitable— encontrar en su lengua de origen una señal de identidad y/o un valor refugio».

En los casos en los que la "promoción" no sobreviene (¿la mayoría?), sobre todo cuando el hecho de ser *ciudadano europeo* viene acompañado de derechos y privilegios exclusivos, inaccesibles para los no-occidentales, aunque "triunfen" en los estudios y homologuen su aspecto; en los casos en que la condición de inmigrante (de primera o segunda generación) conlleva ya un límite, un tope, a las aspiraciones de "ascenso" social; en estos casos que probablemente tienden a ser El Caso, la norma, lo habitual, se suscita una pregunta, formulada así por Danielle Provansal: «¿Hasta qué punto el hincapié que se hace recientemente en la diversidad y en el derecho a

la diferencia —cultural o no— no es entonces una forma de traspasar al plano de la cultura lo que existe en el plano de los derechos laborales, jurídicos y civiles? A la diferencia real entre "ciudadanos europeos" y "no-europeos residentes en Europa" corresponde la diversidad reconocida e inclusive subrayada de sus lenguas, de sus creencias religiosas y de sus hábitos. ¿No es entonces la cultura, considerada exclusivamente en su dimensión particularista, uno de los instrumentos más eficientes de interiorización de la inferioridad social y, en tanto que tal, un mecanismo sumamente sutil de autodomesticación?». A esta circunstancia, y con el término "adscripción étnica asignada", se ha referido asimismo Dolores Juliano: «Contrapuesta con las *opciones asimilacionistas* que, a partir de una versión eurocéntrica, habían configurado las prácticas pedagógicas colonialistas y las estrategias uniformizadoras de los Estados nacionales, el derecho a la diversidad, en su *versión multiculturalista*, reclama el respeto a tradiciones culturales diversas desde las bases teóricas del relativismo cultural [...]. Sin embargo, un discurso constituido para superar el asimilacionismo ha sido refuncionalizado para legitimar prácticas excluyentes». Esta exclusión pasa por la *asignación* de una especificidad étnica a los inmigrantes de segunda generación, que se ven así "marcados" con el propósito de discriminar su desenvolvimiento laboral y de pesquisar su circulación por las vías subsidiarias, no-principales, del espacio social. «Para esta población (hijos de inmigrantes nacidos ya en Europa), que es la que tiene mayor peso numérico en la actualidad, es tan dolorosa la marginación producida por un presunto respeto a su especificidad (que realmente tiende a encerrarlos en guetos) como la experiencia de un asimilacionismo etnocéntrico que desconoce los logros y valores de sus culturas de origen».

6) En mi opinión, no obstante, tanto Danielle Provansal como Dolores Juliano parten de una falsa contraposición entre "asimilacionismo" y "multiculturalismo"... En nuestras sociedades —Z. Bauman lo ha recordado recientemente— las prácticas inclusivas (*fágicas*) y las exclusivas (*émicas*) se complementan funcionalmente. Esto quiere decir que el multiculturalismo no puede dejar de constituir, si bien de modo subrepticio, un asimilacionismo; y que este perverso *asimilacionismo multiculturalista* correrá siempre de la mano de una marginación (expulsión), de una *exclusión del residuo irrecuperable*.

El llamado "multiculturalismo" (que, de hecho, se limita a operar ciertas "correcciones", a introducir determinadas "novedades" en el currículum; y que en nada afecta a los restantes aspectos de la práctica escolar, especialmente a la denominada "pedagogía implí-

cita" o "currículum oculto") procura, en Europa, integrar al extranjero, sofocar su diferencia, normalizar su carácter y compatibilizarlo con las exigencias de la máquina política y productiva, pero conservando en él —en su imagen y en su conciencia— un haz de referencias (sueltas, dispersas) a su cultura de origen. Se garantiza así, una vez más, aquella *diversidad sin diferencia* que nuestro sistema persigue para reproducir Lo Mismo sin matarnos de aburrimiento... A la selección y elaboración de ese inconcluyente haz de referencias se aplica hoy la Escuela "multicultural"... Tales referencias, por añadidura, responden en gran medida a la *interpretación* que Occidente ha hecho de esas otras culturas; se desprenden meramente de una *lectura* por fuerza miope, por fuerza tendenciosa, por fuerza malévola. ¿Cómo explicaría un maestro europeo la proscripción islámica del interés en tanto *usura*, su deslegitimación de toda actividad bancaria? ¿Qué diría un "funcionario de la educación" de la desafección gitana hacia la casa (domicilio, propiedad, patria) y de su empecinado amor al camino?

Occidente selecciona de las "otras culturas" aquellos rasgos en los que no percibe nada inquietante, peligroso para su autojustificación; después, los elabora, los *deforma* (pedagógicamente), para retranscribirlos como materia escolar, como asignatura, programa, currículum... Por último, "oferta" este engendro —o casi lo impone— a unos inmigrantes escolarizados que, normalmente, manifiestan muy poco interés por toda *remisión* a sus orígenes, una remisión interesada e insultante. En ocasiones, como subrayaba Dolores Juliano, la cultura de origen se convierte en una jaula para el inmigrante, un factor de enclaustramiento en una supuesta "identidad" primordial e inalterable. Actúa, por debajo de esta estrategia, un dispositivo de clasificación y jerarquización de los seres humanos...

Por naturaleza, la Escuela homogeneiza (asimila); pero, al mismo tiempo, como han puesto en evidencia los programas multiculturalistas, discrimina, segrega, jerarquiza. El material humano psicológica y culturalmente asimilado (diferencias diluidas en diversidades) puede resultar aprovechable o no-aprovechable para la máquina económico-productiva. En el primer caso, se dará una "sobreasimilación", una "asimilación segunda", de orden socio-económico, que hará aún menos notoria la diversidad arrastrada por el inmigrante (asunción de los símbolos y de las apariencias occidentales). En el segundo caso, la asimilación psicológico-cultural se acompañará de una segregación, de una exclusión, de una marginación socio-económica, que puede inducir a una potenciación compensatoria —como «valor refugio», decía Provansal— de aquella diversidad resistente (atrincheramiento en los símbolos y en las apariencias no-occidentales, a pesar de la sustancial y progresiva europeización del carácter y del pensamiento). A este punto quería llegar: el *multiculturalismo se presenta, desmitificado, como un "asimilacionismo psíquico-cultural" que puede acompañarse tanto de una inclusión como de una exclusión socioeconómica*.

Sucediendo al "asimilacionismo clásico" (que no modificaba los *curricula* a pesar de la escolarización de los hijos de los inmigrantes; y se contentaba con organizar clases particulares *de apoyo* o programas complementarios *de ayuda*, etc., sin alterar el absoluto eurocentrismo de los contenidos, idénticos y obligatorios para todos), tenemos hoy un "asimilacionismo multiculturalista" que produce, no obstante, incrementando su eficacia, los mismos efectos: occidentalización y homologación psicológico-cultural por un lado, y exclusión o inclusión socio-económica por otro...

7) Denunciado como forma enmascarada del asimilacionismo, el multiculturalismo se vacía de sustancia, de realidad (incluso en el supuesto de que hubiera sido *sincero*, nada habría podido contra la pedagogía implícita de nuestras escuelas); y se nos aparece como un mero artefacto ideológico, como una engañifa —un *recambio*, o una *readaptación*, en la legitimación de la institución escolar... Así lo ha visto Jorge Larrosa, en un artículo admirable: «¿Para qué nos sirven los extranjeros?».

Este autor parte del choque que se produce ante la diferencia y que, según la naturaleza del sujeto a ella "expuesto", puede llevar a un fortalecimiento de su identidad, de sus propias certezas, de sus seguridades íntimas, o a una quiebra de esa identidad, a una pérdida de las certezas, a una desasosegante inseguridad. Occidente propende lo primero: que la locura sirva para una justificación de las conductas "racionales"; que el objetivo de la infancia no sea señalar la estulticia de la madurez, sino disolverse en esa misma cretina madurez; que el otro, extranjero, diferente, no nos aboque a ninguna duda, a ninguna perplejidad, y se asimile a lo nuestro, se diluya en nosotros, fortalezca nuestras convicciones al imitarnos o extinguirse por no hacerlo. «Desde este punto de vista —escribe Larrosa—, quizás entonces los discursos multiculturales estén ahí para dar un sentido confortable a nuestra relación con los extranjeros, para que lo extraño no inquiete a lo propio, para que no nos extrañemos de nosotros mismos y para que, en el encuentro con el extranjero, no aprendamos que, en realidad, nosotros también somos extranjeros». «¿Por qué todo esto del "multiculturalismo" —podemos preguntarnos— se ha convertido tan rápidamente en una de esas *causas nobles* que atraviesan (y legitiman) el campo pedagógico dándonos como una íntima

certidumbre de que trabajamos para la buena causa moral, para la causa de la humanidad?, ¿por qué nos sentimos tan satisfechos de nosotros mismos cuando hacemos profesión de fe y de compromiso multicultural?, ¿qué tipo de beneficio (simbólico) obtenemos con todo ello?». Y he aquí una respuesta: porque, deslegitimada, desnuda en su verdad por la crisis de las justificaciones "antiguas", la Escuela y los docentes necesitaban un recambio en la racionalización, un reemplazo en los discursos autoglorificadores. «Hubo un tiempo no muy lejano —anota Larrosa— en que era fácil exportar la cultura occidental con la convicción de que así llevábamos la verdad, la cultura y la felicidad a los pueblos miserables. La educación aparecía como una "misión civilizadora", y la "causa noble" a la que los pedagogos dedicaban sus mejores esfuerzos no era otra que la de ofrecer a las gentes de civilización "inferior" las "claves" de nuestra ciencia, nuestra cultura y nuestra forma de vivir. Ahora sabemos que la educación orientada a la "emancipación de los pueblos" ocultaba prácticas de normalización tecnocrática o moral de los comportamientos, cuando no justificaba la explotación pura y dura de las personas y de los países [...]. Hoy en día nuestros lemas se construyen con palabras como "convivencia", "diálogo" o "pluralismo" y, sin duda, hemos ganado con el cambio. Pero debemos continuar sospechando que quizás esas palabras están siendo utilizadas de forma tan acrítica como la antigua "misión civilizadora" y que acaso estén alimentando también nuestra buena conciencia, la íntima certidumbre de nuestra superioridad moral, y una imagen confortable y satisfecha de nosotros mismos. Los pedagogos, con su habitual generosidad un tanto interesada y con su particular sensibilidad para identificar los "retos del presente" y para presentar su trabajo como un medio privilegiado para "construir el futuro", han comenzado a hablar de multiculturalismo, y han comenzado a hacerlo tal y como ellos generalmente hablan: [...] proponiendo enseguida objetivos pedagógicos, estrategias educativas de actuación, materiales curriculares diversos y procedimientos para la evaluación de resultados». Así se fragua la sustitución en la retórica justificativa de la Escuela; así se organiza un nuevo arsenal de mentiras legitimadoras...

8) La hipocresía y el cinismo se dan la mano en la contemporánea racionalización "multiculturalista" de los sistemas escolares occidentales. Jorge Larrosa ha avanzado en la descripción de esa doblez: «Ser "culturalmente diferente" se convierte demasiado a menudo, en la escuela, en poseer un conjunto de determinaciones sociales y de rasgos psicológicos (cognitivos o afectivos) que el maestro debe "tener en cuenta" en el *diagnóstico de las resistencias* que encuentra en

algunos de sus alumnos y en el diseño de las prácticas orientadas a romper esas resistencias». La "atención a la diferencia" se convierte, pues, en un sistema de adjetivación y clasificación que ha de resultar útil al maestro para vencer la "hostilidad" de éste o aquél alumno. Más que *atendida*, la diferencia es *tratada* —a fin de que no constituya un escollo para la normalización y adaptación social de los jóvenes. Disolverla en diversidad: eso se persigue... Las escuelas del multiculturalismo trabajan en dos planos: un *trabajo de superficie* para la conservación del aspecto externo de la singularidad —formas de vestir, de comer, de cantar y de bailar, de contar cuentos o celebrar las fiestas, apunta Larrosa—, y un *trabajo de fondo* para aniquilar sus fundamentos psíquicos y caracteriológicos —otra concepción del bien, otra interpretación de la existencia, otros propósitos en la vida,... La "apertura del currículum", su vocación "interculturalista", tropieza también con límites insalvables; y queda reducida a algo formal, meramente *propagandístico*, sin otra plasmación que la permitida por áreas irrelevantes, tal la música, el arte, las lecturas literarias o los juegos —aspectos floclorizables, museísticos, diría Provansal... Y, en fin, la apelación a la comunicación entre los estudiantes de distintas culturas reproduce las miserias de toda *reivindicación del diálogo* en la Institución: se revela como un medio excepcional de regulación de los conflictos, instaurado despóticamente y pesquisado por la autoridad, un instrumento pedagógico al servicio de los fines de la Escuela...

Todo este proceso de "atención a la diferencia", "apertura curricular" y "posibilitación del diálogo", conduce finalmente a la elaboración, por los aparatos pedagógicos, ideológicos y culturales, de una *identidad personal y colectiva*, unos estereotipos donde encerrar la diferencia, «con vistas a la fijación, la buena administración y el control de las subjetividades» (Larrosa). De este modo, se *familiariza lo extraño* («la inquietud que lo extraño produce —anota el autor de «¿Para qué nos sirven...?»— quedaría aliviada en tanto que, mediante la comprensión, el otro extranjero habría sido incorporado a lo familiar y a lo acostumbrado») y nos fortalecemos, consecuentemente, en nuestras propias convicciones, dictadas hoy por el Pensamiento Único.

Hipocresía y vileza para ocultar, bajo un manto de palabras inéditas, la vieja tarea subjetivizadora y adoctrinadora...

9) El multiculturalismo presenta al extranjero como *ya de antemano conocido*, como mero exponente de una cultura que cabe descifrar, comprender. «El otro-extranjero quedaría subsumido en un "contexto cultural" que daría cuenta y razón de su extrañeza e identificaría su

diferencia» (Larrosa). Pero aquí hay un espejismo, una ilusión... El extranjero es *algo más* que un simple representante de otra cultura; hombre "desmenuzable", "descodificable" en la medida en que se eluciden esos referente culturales que permitirían su aprehensión, como si unas cuantas nociones básicas —y seguramente erróneas— acerca de su civilización bastaran para alumbrar toda la complejidad y toda la oscuridad de su alma. Yo me atrevería a sostener que, de hecho, el extranjero es *otra cosa*, irreducible a lo que su cultura quiera *chismorrearnos*: es, en primer lugar, un "espíritu de la fuga", un "viajero", una suerte de "exiliado cultural"... Y ahí radica su "amenaza": más que atestiguar una pertenencia (a ésta o aquélla cultura), nos habla de una ruptura, de una huida, de una desvinculación, de una fuga. Nos habla de un haber echado muchas cosas por la borda, de un haberle dado la espalda a un lugar y unas costumbres, de un haber asumido el riesgo de partir, de un haber acopiado tal vez el valor de desatarse... Es igualmente falaz la proposición ideológica que dibuja, detrás de cada extranjero y como "explicación" (tranquilizante) de su presencia entre nosotros, el cuadro invariable de una miseria económica que se desea enterrar en el pasado y una opresión política de la que se huye. Los extranjeros que nos llegan no pertenecen siempre a los estratos sociales ínfimos de sus países; y, con frecuencia, esgrimen aquella "penuria" de su tierra sólo a modo de un ardid, casi inevitable, para que no se les cierren definitivamente todas las puertas. Para que al menos las puertas de la compasión, si ya no las de la solidaridad, les queden un tiempo entreabiertas... Recurren circunstancialmente a la cantinela de la miseria y de la opresión en busca de una coartada, de una excusa, porque saben que aquí tan sólo se van a aceptar esas dos "interpretaciones" de su marcha (las dos "lecturas" que aún *nos halagan*: "vienen —nos repetimos y queremos que nos repitan— porque en nuestra Europa la pobreza y la tiranía ya han sido felizmente abolidas; acuden porque *nos envidian*, para disfrutar del bienestar y de la libertad que hemos conquistado"). Pero quienes hemos cultivado la amistad de los extranjeros, quienes hemos sido extranjeros —viviendo en tierras lejanas, rodeados de extranjeros como nosotros—, no ignoramos que hay *también* otras fuerzas capaces de empujar al éxodo, otros móviles menos reconfortantes para el orden social, que hacen mella, de forma desigual, en cada emigrante: voluntad de desarraigo, negación de la fijación territorial, descrédito de la idea de "patria", revuelta contra los valores de la propia civilización, pasión de la fuga, desprecio de todo hogar, anhelo de *vivir la vida como obra*, sed insaciable de infinito,...

"El extranjero es un representante de otra cultura que huye de la miseria y/o de la opresión": esto se nos cuenta para que su presencia no nos alarme. Pero nosotros, los que hemos vivido como extraños, fuera de nuestro país (y seguimos viviendo así, en nuestro propio país), sabemos que muchas veces el extranjero es un *desertor de su cultura* que tampoco corre a sacralizar o venerar la nuestra, bastante indiferente al problema de la miseria y de la opresión —acaso porque la reconoce *en todas partes*, aquí y allá—, con una subjetividad hostil, peligrosa, desasosegante, que la mayoría *teme* explorar... Muy a menudo, el extranjero es como el hijo pródigo de André Gide, pero *antes del regreso*...

Es de esta manera cómo, ante el extranjero y con el socorro de la letanía multiculturalista, se despliega la mencionada estrategia de disolución de la diferencia en diversidad: el extranjero, se nos dice, no es muy distinto de nosotros, aunque su cultura sea "otra", pues hace lo que también nosotros haríamos en su situación —buscarse la vida, salvar el pellejo... La diferencia (un hombre que abandona la patria, tal vez la propiedad, con frecuencia el empleo, la casa, a veces la familia, un ser que *rompe* y se aventura, un fugitivo, una subjetividad ajena y reacia al acomodo,...) se diluye en diversidad (un hombre que persigue lo mismo que nosotros, que reacciona igual que nosotros ante la adversidad, si acaso "diverso" en su aspecto, distinto en lo accesorio, por pertenecer a otra cultura —una cultura, por añadidura, suficientemente conocida, perfectamente descriptible...).

He aquí, para terminar con el texto de Larrosa, el "beneficio" simbólico que nos reporta la utopía multiculturalista: usufructuar al extranjero, físicamente como mano de obra, culturalmente como valor enriquecedor; y extirpar su índole rebelde, amenazante, reduciendo y controlando los intercambios y las comunicaciones que establece con los "naturales" del país... El reemplazo en la legitimación de la Escuela no es poco lo que rinde... Y el multiculturalismo justificador se resuelve en *supermercado de la diversidad, circo de la diversidad, exposición universal o parque temático de la diversidad, turismo cultural sin salir de casa*... No obstante, el éxito de la impostura, una tan elaborada patraña, no es absoluto: de vez en cuando, todos sentimos que nuestro corazón quisiera extrañarse; que desearíamos hacernos extranjeros, y huir de estas identidades, de estas seguridades, de estos sedentarismos en los que se nos va la vida tal si fuéramos hortalizas. Sentimos, de vez en cuando, la nostalgia del partir, la añoranza de la fuga, la *envidia de la extranjería*. ¿No?

La extranjería: «*¿Vino? ¿O sangre?... ¿Quién puede distinguirlo?*» (Rilke).

10) Analizando las «nuevas tendencias en la gobernabilidad escolar», Francesc Calvo Ortega ha apuntado algunos rasgos de las modernas

escuelas "multiculturales", de las escuelas actualmente *en vías de globalización*: descentralización, policentrismo, localismo, diversificación curricular, idea de establecimiento (de comunidad educativa), flexibilidad en las programaciones y en las fuentes de financiación, orden por fluctuaciones,... El modelo de la *Escuela nacional*, homogénea e igual a sí misma a lo largo de todo el territorio, cede, en efecto, ante esta tendencia a la atomización y la autonomía, sobre todo en lo concerniente a los *curricula*, a las asignaturas, a los programas. Aun así, y de modo complementario, cabe constatar cómo los rasgos estructurales de la Escuela occidental se mundializan en nuestros días, se universalizan, y cómo determinadas orientaciones generales de los *curricula* (que admiten, sin duda, diversificación y especificación) se imponen también a lo largo y ancho de todo el planeta. J. Meyer, por ejemplo, ha hablado de la constitución de un «*orden educativo mundial*», con unos *curricula* oficiales estandarizados y homologados planetariamente. Estos "*curricula* universales de masas" proceden de las prescripciones de poderosas organizaciones internacionales, como el Banco Mundial o la UNESCO, de los modelos aportados por los Estados hegemónicos (occidentales) y de las indicaciones de una tecnocracia educativa —reputados profesionales e investigadores de la educación— influyente a escala mundial. Según Meyer, los países ávidos de "legitimidad" y de "progreso", que se quieren presentar como Estados "en ascenso", son muy receptivos a tales prescriptivas curriculares —que, de esta forma, tienden a aplicarse por todo el globo, motivando que, cada día más, *se estudie casi lo mismo en toda la Tierra*. Que se estudie lo mismo, y *de la misma manera*... Y es por debajo de estas grandes líneas maestras, de estas orientaciones generales, donde se promueve la descentralización y la diversificación (los mismos marcos y semejantes pigmentos para una notable variedad de representaciones pictóricas, valga la metáfora).

Cabe hablar, en definitiva, de una Escuela "multicultural" en trance de universalización; de un mismo modelo de Escuela, implicado en el exterminio metódico de la diferencia y de la diferencia, operativo en toda la superficie terrestre... El Pensamiento Único (liberal) constituye su surtidor infatigable de *curricula*, y la Subjetividad Única aparece como la meta hacia la que apunta. De aquí sólo puede desprenderse un aniquilamiento global de la diferencia, una homologación cultural planetaria en torno a los principios y los valores de Occidente, la conservación decorativa de rasgos diversos de unas culturas desvitalizadas, la producción en serie de sujetos aterradoramente dóciles, encargados de su propia coerción, la repetición indefinida de unos no-pensamientos irrelevantes y la aceleración del proceso de decadencia y derrumbe de nuestra civilización

—ocaso de la sociedad postdemocrática, de las formaciones "demofascistas" coetáneas.

Me he referido, en los últimos minutos, a esta guerra sucia de la Escuela ("multicultural") contra la diferencia. En adelante abordaré una cuestión conexa: su labor, no menos subterránea, en pos de la Docilidad de las poblaciones. Para ello, presentaré un bosquejo del tipo de práctica docente que se pretende implantar en la futurible Escuela Global postdemocrática; un esbozo de los modelos de enseñanza que el reformismo pedagógico alienta ya en nuestras aulas. Como es ésta una empresa que he afrontado en otras ocasiones, me voy a eximir de la obligación de buscar nuevas formas para repetir ideas que probablemente no podría defender hoy mejor. Mis palabras se deslizarán sin más sobre el texto que publiqué en el número especial de la revista *Iralka,* titulado *La Democracia española*. Mejor: sobre el trabajo base de aquel artículo («Artificio para domar. Escuela, Reformismo y Democracia»), un borrador que contiene todas las tesis que ahora me incumbiría desarrollar..

Educando en la docilidad

«Artificio para domar. Escuela, reformismo y democracia»

Posible aún después de Auschwitz (introducción/conclusión)

Me gustaría empezar definiéndome, poniendo boca arriba todas mis cartas —aunque, de este modo, quizás acabe (¿en beneficio de quién?) con aquella "partida contra un ventajista" en que tan a menudo se convierte la lectura de un texto. Soy un *antiprofesor*, un exiliado de la enseñanza que todavía se subleva contra el discurso vanilocuente de los "educadores" y contra la sustancial hipocresía de sus prácticas. Comparto la opinión de Wilde: «Así como el filántropo es el azote de la esfera ética, el azote de la esfera intelectual es el hombre ocupado siempre en la educación de los demás»[1]. Y creo asimismo que la pedagogía moderna, a pesar de esa bonachonería un tanto zafia que destila en sus manifiestos, ha trabajado desde el principio para una causa infame: la de intervenir policialmente en la conciencia de los estudiantes, procurando en todo momento una especie de *reforma moral* de la juventud. «Un artificio para domar»: así la conceptuó Ferrer Guardia, como si por un instante se tambaleara su desesperada fe en la Ciencia[2]. Pugno, en fin, por *desescolarizar* mi pensamiento, empre-

sa ardua e interminable. Me temo que también la Escuela, otra vieja embustera, se ha introducido en el Lenguaje; y por ello se hace muy complicado deshollinar de escolaridad los modos de nuestra reflexión. Incluso en la célebre interrogación de Adorno («¿Es todavía posible la Educación después de Auschwitz?») se percibe como un eco de este inveterado *prejuicio escolar*. Con su tan citada observación, el filósofo alemán se estaba refiriendo, en efecto, a una *educación ideal*, benefactora de la humanidad, en la que aún destellaría una instancia crítica, un momento emancipatorio, negador de todo orden coactivo; una educación testarudamente fiel al programa de la Ilustración, desalienadora, destinada a influir positivamente sobre la conducta de los hombres, a llevar "más lejos" su pensamiento; una educación capaz de contribuir a la reforma de la sociedad, a la reorganización de la existencia... Se preguntaba por la "posibilidad", *después* de Auschwitz, de una educación que nunca ha existido —o ha existido sólo como "falsa consciencia", como mito, como componente esencial de la "ideología escolar". Esa educación de Adorno tampoco fue posible *antes* de Auschwitz. Más aún: los campos de concentración y de exterminio fueron concebidos y realizados gracias, en parte, a la educación real, concreta, que teníamos y que tenemos —la educación *obligatoria* de la juventud recluida en escuelas; la educación que segrega socialmente, que aniquila la curiosidad intelectual, que modela el carácter de los estudiantes en la aceptación de la jerarquía, de la autoridad y de la norma, etc. Ésta es la única "educación" que conocemos, a la cual las democracias contemporáneas pretenden meramente lavarle la cara; y esta educación efectiva, de cada día en todas las aulas, habiendo coadyuvado al horror de Auschwitz, sigue siendo perfectamente *posible* después...[3].

En resumen, me defino como un antiprofesor, un enemigo de toda pedagogía y un gran odiador de la Escuela. Me gusta pensar que tiendo a desescolarizar algo...

Pretendo mostrar en este estudio cómo bajo la Democracia, y al socaire de unos presupuestos ebrios de *pedagogismo*, se articula un tipo específico de práctica educativa (definible como reformista); una forma de organizar en lo inmediato la transmisión cultural, que, si bien se presenta como superación de los modelos autoritarios de enseñanza, en último término tiende a perfeccionar el funcionamiento represivo de la Institución, instaurando modos encubiertos de despotismo profesoral. A tal fin, las estrategias educativas *progresistas* (encauzadas por las sucesivas "legalidades" o desplegadas espontáneamente por el profesorado "inquieto") ensayan una reformulación —y he aquí mi objeto de análisis— de los principales componentes del

hecho docente: asistencia, temario, método, examen y gestión. Tales prácticas "progresistas" de enseñanza, que bajo la Democracia cohabitan con modelos clásicos, inmovilistas, anclados en el pasado, cuentan en estos momentos con el respaldo de la Administración, con el beneplácito del reformismo institucional, pues a través de ellas la Escuela atiende a sus objetivos de siempre ("subjetivizar" a los jóvenes conforme a las necesidades de la reproducción del Sistema), ahorrándose los peligros inherentes al enquistamiento de los usos tradicionales: aburrimiento en las aulas, sensación creciente de injusticia y arbitrariedad, exacerbación de la resistencia estudiantil,... Renunciando a un análisis histórico-sociológico de la Escuela bajo la Democracia (configuración legal, cometido social y político, etc.) y también a una perspectiva de mera crítica ideológica de los *curricula* oficiales, me propongo subrayar las regularidades perceptibles en el ejercicio cotidiano de la docencia por parte del profesorado "moderno", "crítico", "renovador", etc. —esa porción del profesorado que, abrazando la causa de la reforma institucional o ensayando por su cuenta métodos alternativos, satisface, consciente o inconscientemente, en el acatamiento o en la desobediencia de la ley, una demanda clamorosa de la Democracia: la de "maquillar" la Escuela, la de darle un rostro distinto a ese que ofrece bajo las dictaduras, manteniéndola no obstante fiel en lo profundo a sí misma, esencialmente idéntica a lo largo del tiempo, siempre la Escuela del capitalismo, siempre la Escuela burguesa, siempre "la Escuela". Asumo, de alguna forma, una vieja propuesta de Foucault («avanzar hacia una nueva comprensión de las relaciones de poder que sea a la vez más empírica, más directamente ligada a nuestra situación presente y que implique sobre todo conexiones entre la teoría y la práctica»)[4], al atender a esta lógica del funcionamiento diario de la Institución, a esta mugre de debajo de las uñas con frecuencia desconsiderada por la soberbia de las ciencias o por el culto a la abstracción de los analistas de despacho.

Considero que la Escuela de la Democracia es una *escuela en tránsito*, casi un proceso, una voluntad de alejarse de los modelos "clásicos", hegemónicos bajo el Franquismo, y de encontrar sus propias señas de identidad —un simulacro de libertad en las clases, una participación de los alumnos en la dinámica educativa, una invisibilización de las relaciones de dominio,... Es, por tanto, una escuela en redefinición, que ha hecho del "reformismo pedagógico" su propia instancia modeladora, su propio motor[5]. En mi opinión, la forma de Escuela hacia la que apunta *sabe* en secreto de aquel *fascismo de nuevo cuño* del que ha hablado, entre otros, E. Subirats, y que se caracterizaría por hacer de cada hombre algo más y algo menos que un "policía de todos los demás": un *policía de sí mismo*[6]. Mi idea es

que tanto el reformismo *individual* (espontáneo) del profesorado "inquieto" como el reformismo *alternativo* de las escuelas anticapitalistas contribuyen inadvertidamente a hacer realidad ese sueño de la Democracia. Estimo que los tres reformismos (el administrativo, el individual y el alternativo) han empezado a alimentarse entre sí, a reforzarse mutuamente, fundiéndose en lo profundo y marcando el camino de la Escuela venidera; y que, a su lado, las prácticas inmovilistas, propias del profesorado autoritario clásico, van a jugar un papel cada vez menos importante, entrando (por disfuncionales; es decir, por remitir a un tiempo que ya no es el nuestro y a un modelo periclitado de fascismo) en un lento proceso de extinción.

Mi tesis (y me permito aquí un gesto desautorizado por Derrida: anticipar la conclusión en el desenvolvimiento de un prólogo que no renuncia a serlo)[7] es, en parte, la de muchos otros: que el reformismo pedagógico de la Democracia tiene como finalidad convertir al estudiante en un cómplice de su propia coerción, reconciliándolo con el orden de la Escuela mediante un ocultamiento de los dispositivos coactantes que lo erigían en su víctima. Pero extraigo de ahí una consecuencia práctica respaldable tan sólo por unos pocos: la necesidad de sembrar, desde la docencia, el *crimen en las aulas* (crimen: una violación de la ley desde fuera de la moral); y de perseguir, a través de una lucha embriagada de arte y quizás también de locura, la más diáfana de las victorias: la conquista de la expulsión. De esta parte "insuscribible" de mi análisis trata *El Irresponsable*[8], ensayo editado hace unos años por Las Siete Entidades. De aquella otra parte "admisible" (del modo en que cada día, y para tantísimos jóvenes, se resuelve en escuela reformada esa educación *posible aún después de Auschwitz*) me ocuparé ahora...

La Escuela de la Democracia y la democracia de la Escuela (miseria del reformismo pedagógico)

1. Pedagogismo

El saber pedagógico ha constituido siempre una fuente de legitimación de la Escuela como vehículo privilegiado, y casi excluyente, de la transmisión cultural. En correspondencia, la Escuela (es decir, el conjunto de los discursos y de las prácticas que la recorren) ha sacralizado los presupuestos básicos de ese saber, erigiéndolos en dogmas irrebatibles, en materia de fe —y, a la vez, como diría Barthes, en componentes nucleares de cierto "verosímil educativo", de un endurecido "sentido común docente". La Escuela de la Democracia profundiza

aún más, si cabe, su pedagogismo, apoyándose en conceptos que, desde el punto de vista de la filosofía crítica, conducen a lugares sombríos y saben de terrores pasados y presentes. Hay, en concreto, un supuesto (¿puedo decir abominable?) sobre el que reposa todo el reformismo educativo de la Democracia, un supuesto que está en el corazón de todas las críticas "progresistas" a la enseñanza tradicional y de todas las "alternativas" disponibles. Es la idea de que compete a los educadores (parte selecta de la sociedad adulta) desarrollar una importantísima tarea en beneficio de la juventud; una labor *por* los estudiantes, *para* ellos e incluso *en* ellos —una determinada operación sobre su conciencia: "moldear" un tipo de hombre (crítico, autónomo, creativo, libre, etc.), "fabricar" un modelo de ciudadano (agente de la renovación de la sociedad o individuo felizmente adaptado a la misma, según la perspectiva), "inculcar" ciertos valores (tolerancia, antirracismo, pacifismo, solidaridad, etc.),... Esta pretensión, que asigna al educador una función demiúrgica, constituyente de sujetos (en la doble acepción de Foucault: «El término "sujeto" tiene dos sentidos: sujeto sometido al otro por el control y la dependencia, y sujeto relegado a su propia identidad por la conciencia y el conocimiento de sí mismo. En los dos casos, el término sugiere una forma de poder que subyuga y somete.»)[9], siempre orientada hacia la mejora o transformación de la sociedad, resulta hoy absolutamente ilegítima. ¿En razón de *qué* está capacitado un educador para tan "alta" misión? ¿Por sus estudios? ¿Por sus lecturas? ¿Por su impregnación "científica"? ¿En razón de *qué* se sitúa tan por encima de los estudiantes, casi al modo de un salvador, de un sucedáneo de la divinidad, creador de hombres? ¿En razón de *qué* un triste funcionario puede, por ejemplo, arrogarse el título de "forjador de sujetos críticos"? Se hace muy difícil responder a estas preguntas sin recaer en la achacosa ideología de la competencia o del experto: fantasía de unos "especialistas" que, en virtud de su formación "científica" (pedagogía, psicología, sociología,...), se hallarían verdaderamente preparados para un cometido tan sublime. Se hace muy difícil buscar para esas preguntas una respuesta que no rezume idealismo, que no hieda a metafísica (idealismo de la Verdad o de la Ciencia; metafísica del Progreso, del Hombre como sujeto/agente de la Historia, etc.). Y hay en todas las respuestas concebibles, como en la médula misma de aquella solicitud demiúrgica, un elitismo pavoroso: la postulación de una nutrida *aristocracia de la inteligencia* (los profesores, los educadores), que se consagraría a esa delicada corrección del carácter —o, mejor, a cierto *diseño industrial* de la personalidad. Subyace ahí un concepto moral decimonónico, una ética de la "amputación" y del "injerto", un proceder estrictamente religioso, un trabajo de "prédica" y de "inquisición". Late ahí una mitificación expre-

sa de la figura del educador, que se erige en *autoconciencia crítica de la humanidad* (conocedor y artífice del tipo de sujeto que ésta necesita para "progresar"), invistiéndose de un genuino *poder pastoral* e incurriendo una y mil veces en aquella «indignidad de hablar por otro» a la que tanto se ha referido Deleuze[10]. Y todo ello con un inconfundible aroma a filantropía, a obra humanitaria, redentora...

De la mano de esta concepción de la labor del educador, se filtra también en la práctica docente reformista de la Democracia una modalidad subrepticia de autoritarismo: al colectivo estudiantil se le reclama una "sumisión inteligente" al activismo de las metodologías punta, que suele implicar una mayor colaboración con la Institución; en su posición irremediablemente subalterna, los alumnos deben "dejarse trabajar", "dejarse modelar", siempre por su propio "bien" e incluso por el de la comunidad toda.

Aquí radica una diferencia reseñable entre la Escuela de la Democracia y la de la Dictadura. Durante el Franquismo, los educadores, concentrando en su persona las prerrogativas de un Juez, un Padre, un Predicador y un Verdugo, y pudiendo administrar libremente la violencia física y la agresión simbólica, no sentían la necesidad de disimular su despotismo bajo un dispositivo pedagógico prediseñado, por lo que se entregaban a aquella recreación puntual del carácter estudiantil de manera directa e inmediata, sin subterfugios ni intercalaciones. Bajo la Democracia, por el contrario, los profesores se sienten impelidos a *desaparecer estratégicamente de la escena*, a colocar entre ellos y el alumnado una suerte de *artefacto pedagógico*, una estructura didáctica y metodológica a la que, en rigor, incumbiría la mencionada tarea subjetivizadora. Y será esta estructura la que, inculcando hábitos, imponiendo disciplinas secretas, actuará sobre la conciencia de los estudiantes, moldeando insidiosamente la personalidad. El educador sostendrá la representación, reparará circunstancialmente el aparato y procurará convertir a los jóvenes en un resorte más del engranaje "formativo" —de ahí el interés en que las clases sean participativas, biunívocas, dialogadas,... En ocasiones, y dado el margen de autonomía que la legislación "democrática" confiere al enseñante, puede a éste caberle el orgullo de haber diseñado la tecnología educativa por su cuenta, de haber "engendrado" el monstruo pedagógico... Este es el tipo de profesor que la Democracia anhela: un *inventor de "métodos alternativos"*, un *forjador de "ambientes escolares"*, y ya no un dictador detestable aferrado a la tediosa "clase magistral" de siempre. Se quiere un déspota (más o menos "ilustrado"); pero un déspota casi ausente, camuflado, impalpable, en cierto sentido *silencioso*.

Otro presupuesto de la pedagogía moderna estriba en el axioma

de que "para educar es necesario encerrar". Todas las propuestas reformistas parten de esta aceptación del encierro; y luego estudian el modo de "amenizarlo", de "amueblarlo" (procedimientos, didácticas, estrategias), siempre con la mirada puesta en el "bien" del estudiante y en la "mejora" de la sociedad... Sin embargo, la juventud también se autoeduca en la sociedad civil, fuera de los muros de la Institución, mediante la lectura no-dirigida, el aprovechamiento de los diversos canales de transmisión cultural independientes de la Escuela (entidades culturales, medios de comunicación, asociaciones,...), la relación informal con los adultos, los viajes, la asimilación de las experiencias laborales, etc. Hay, pues, al margen de la Escuela, un vasto campo de posibilidades de autoformación, de autoeducación, difuso y complejo, que impregna casi todo el tejido de la vida cotidiana, de la interacción social; campo de posibilidades que está siendo explotado, de hecho, por la juventud, y probablemente más por la juventud no-escolarizada que por la escolarizada, más por los trabajadores que por los estudiantes (demasiado encastillados, estos últimos, en la mansión universitaria). A lo largo de nuestra vida, casi todos nosotros habremos tropezado, más de una vez, con algún exponente de esos jóvenes trabajadores "sin estudios" (desechados por el sistema escolar o desertores voluntarios del mismo) que nos ha sorprendido, no obstante, por la riqueza y consistencia de su bagaje cultural, por el modo en que se ha autoeducado y por su forma de entender el saber, tal y como quería Artaud: «a la manera de un instrumento para la acción, una especie de nuevo órgano, un segundo aliento»[11]; exponente de una cierta juventud trabajadora que ha sabido llevar a la práctica la consigna de W. Benjamin: «liberar la tradición cultural del respectivo conformismo que, en cada fase de la historia, está a punto de subyugarla»[12]. Como ha comprobado Querrien, precisamente para fiscalizar (y neutralizar) los inquietantes procesos populares de autoeducación —en las familias, en las tabernas, en las fábricas, etc.—, los patronos y los gobernantes de los albores del capitalismo tramaron el gran plan de un *«confinamiento educativo»* de la juventud[13]. No olvidemos que la enseñanza moderna, estatal, se generaliza a lo largo del siglo XIX a fin de conjurar un problema creciente de deterioro del orden público, en gran medida estimulado por la no-regularización administrativa de los procesos de transmisión cultural. Poco a poco, la escolarización, rigurosamente obligatoria, empieza a competir con éxito por la hegemonía como instrumento de la socialización de la cultura, debilitando el influjo de las restantes instancias, pero no acabando literalmente con ellas. Quiero decir con todo esto que, como ha subrayado I. Illich, el encierro no es la condición fundamental de la educación, no es una

premisa insuprimible, aunque así lo postule la *ideología escolar*. Y ha sido esa *ideología profesional* de los pedagogos y de los docentes, de acuerdo con los intereses del Estado, la que ha centrado todo el debate a propósito de la educación en torno a la figura de la Escuela. Naturalizada, presa de lo que Lukács denominó «el maleficio de la cosificación», la institución escolar se ha convertido finalmente en un fetiche, en un ídolo sin crepúsculo. Y la exigencia del «agogía, reformista o no; como un credo al que se abrazan sin excepción los Estados, dictatoriales o democráticos.

Hay, sin embargo, una diferencia entre las estrategias desplegadas por la Democracia y por la Dictadura para controlar los hipotéticos efectos de la transmisión cultural no-institucionalizada, el desenlace de los procesos no-escolares de aprendizaje y formación. El Franquismo optó por "disecar" el horizonte cultural, por constituir un panorama educativo raquítico y monocolor: escuelas y universidades, de un lado, estatales o paraestatales (privadas, confesionales); y entidades culturales ideológicamente afines, de otro, con un desenvolvimiento y una producción supervisadas. Aunque, con el paso del tiempo, el régimen franquista limó sus aristas más duras y se flexibilizó efectivamente, siempre tendió a una calculada contención de la oferta cultural, a un "encogimiento" máximo de la esfera intelectual. La Democracia prefiere, por el contrario, también en este terreno, el *éxtasis de la producción*, la hipertrofia de la factoría cultural, convencida de que la lógica del Mercado, en el estadio actual de dominación de las conciencias, se bastará por sí misma para maniatar y casi ahogar los proyectos culturales opositores, las experiencias educativas anticapitalistas. Casi no requiere un verdadero trabajo de "policía cultural", pues la precariedad económica de los colectivos resistentes, sus limitaciones materiales y sus escrúpulos ideológicos (cierta fobia a la ganancia, al beneficio, a la rentabilidad, en muchos casos) determina frecuentemente el fracaso de sus empresas, o los aboca a una presencia testimonial, dramáticamente anecdótica. En lugar de combatir y clausurar los dispositivos contestatarios de transmisión cultural, la Democracia los *deja estar*, consciente de que su vuelo es corto y su incidencia social casi nula; pero procura siempre centrarlos de una forma o de otra sobre el modelo de la Escuela, institucionalizarlos, soldarlos al aparato del Estado, alejarlos de la informalidad y de la no-organización. Es propio de las estrategias democráticas favorecer la proliferación de las escuelas, se acojan al rótulo que se acojan. Incluso las "escuelas libres" son admitidas sin aspavientos, pues nada se teme de ellas y en muy poco se distinguen de las escuelas estatales.

2. Microfísica del poder en las aulas

¿Cómo se define en lo empírico la Escuela de la Democracia (esa escuela que la Democracia tiende a constituir, negación inconcluyente de la "escuela tradicional" vehiculada por el Franquismo)? ¿Qué microfísica del poder opera cada día en nuestras aulas? ¿Cuáles son, en síntesis, los rasgos identificativos, vertebradores, del reformismo pedagógico?

a) *La aceptación —por convencimiento o bajo presión— de la obligatoriedad de la enseñanza y, por tanto, el control más o menos escrupuloso de la asistencia de los alumnos a las clases.* Las formulaciones reformistas aceptan este principio de mala gana, se diría que a regañadientes, y buscan el modo de disimular dicho control, evitando el "pase de lista" tradicional, omitiendo circunstancialmente alguna falta, etc. Pero no se da nunca un rechazo absoluto, y explícito, del correspondiente requerimiento administrativo. Para claudicar, aun de forma "revoltosa", ante la exigencia del mencionado control, el profesorado "disidente" cuenta con los argumentos de varias tradiciones de pedagogía crítica, que aconsejan circunscribir las iniciativas innovadoras, los afanes transformadores, al ámbito de la *autonomía real* del profesor, al terreno de lo que puede efectivamente hacer sin violar las principales figuras legales de la Institución —por ejemplo, las pedagogías no-directivas inspiradas en la psicoterapia, con C. R. Rogers como exponente; y la llamada "pedagogía institucional", que se nutre de las propuestas de M. Lobrot, F. Oury y A. Vásquez, entre otros[14]. Recabando la comprensión y la complicidad de los alumnos en un lance tan enojoso, sintiéndose justificado por pedagogos muy radicales, y sin un celo excesivo, el educador progresista controla, de hecho, la asistencia. Ignorando la célebre máxima de Einstein («la educación debe ser un regalo»), despliega sus "novedosos" y "beneficiosos" métodos ante un conjunto de *interlocutores forzados*, de partícipes y actores *no-libres*, casi unos *prisioneros a tiempo parcial*. Y, en fin, se solidariza implícitamente con el triple objetivo de esta obligación de asistir: dar a la Escuela una ventaja decisiva en su particular duelo con los restantes, y menos dominables, vehículos de transmisión cultural (erigirla en *anticalle*); proporcionar a la actuación pedagógica sobre la conciencia estudiantil la duración y la continuidad necesarias para solidificar *hábitus* y, de este modo, cristalizar en verdaderas disposiciones caracteriológicas; hacer efectiva la primera "lección" de la educación administrada, que aboga por el sometimiento absoluto a los designios del Estado (inmiscuyéndose, como ha señalado Donzelot, en lo que cabría con-

siderar *esfera de la autonomía de las familias*, el Estado no sólo secuestra y confina cada día a los jóvenes, sino que fuerza también a los padres, bajo la amenaza de una intervención judicial, a consentir ese rapto e incluso a hacerlo viable). He aquí, desde un primer gesto, la doblez consustancial de todo "progresismo" educativo...

b) *La negación (en su conjunto o en parte) del temario oficial y su sustitución por "otro" considerado "preferible" bajo muy diversos argumentos: su carácter no-ideológico, su criticismo superior, su actualización científica, su mejor adaptación al entorno geográfico y social del centro, etc.* El "nuevo" temario podrá ser elaborado por el profesor mismo, o por la asamblea de los educadores disconformes, o de modo "consensuado" entre el docente y los alumnos, o por el "consejo autogestionario", o, en el límite, sólo por los estudiantes..., según el grado de atrevimiento de una u otra propuesta reformista. Debidamente justificada, esta programación sustitutoria suele obtener casi de trámite su aprobación por las autoridades educativas, pues, dada la decantación ideológica de los profesores (que en la mayoría de los casos no va más allá de un progresismo liberal o socialdemócrata), tiende a tomar como referencia el patrón "oficial", y se limita a desplazar los acentos, añadir cuestiones complementarias, suprimir o aligerar otras, etc. En el área de las humanidades, en particular, los "temarios alternativos" de nuestros días apenas sí se distinguen de los oficiales por la mayor atención que prestan a los asuntos de crítica y denuncia social; por la apertura a temas eventualmente de moda, como el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, el antirracismo, etc., y a problemáticas de índole regional, nacional o cultural; y por la ocasional asunción de aparatos conceptuales o bien pretendidamente "más críticos" —el materialismo histórico, de forma residual—, o bien presuntamente "más científicos" (jergas funcionalistas, o estructuralistas, o semiológicas,...). Sólo entre los profesores de orientación libertaria, los docentes formados en el marxismo y los educadores que —acaso por trabajar en zonas "problemáticas" o socioeconómicamente degradadas— manifiestan una extrema receptividad a los planteamientos "concienciadores" tipo Freire, cabe hallar excepciones, aisladas y reversibles, cada vez menos frecuentes, a la regla citada, con un desechamiento global de las prescriptivas curriculares de la Democracia y una elaboración detallada de auténticos temarios "alternativos". Y en estos casos en que el currículum se remoza de arriba a abajo surge habitualmente una dificultad en el seno mismo de la estrategia reformista. Si bien esos profesores aciertan en su crítica de los programas *vigentes* (efectivamente legitimatorios)[15], luego confeccionan unos temarios *de reemplazo* demasiado cerrados, casi de nuevo dogmáticos, que sirven de soporte a unas prácticas en las que el componente de adoctrinamiento no puede ocultarse, entrando en contradicción con los propósitos declarados de *formar* hombres críticos, moral e ideológicamente independientes, etc. Reproducen así, de algún modo, la aporía que habitó entre los proyectos de sus viejos inspiradores pedagógicos (Ferrer y Guardia y los pedagogos libertarios de Hambugo, valga el ejemplo, por un lado; Blonskij y Makarenko, por otro; y el propio Freire, con sus seguidores, casi insinuando una tercera vía)[16]. Por último, y como han subrayado Illich y Reimer, registrándose acusadas diferencias al nivel de la pedagogía *explícita* (temarios, contenidos, mensajes,...) entre las propuestas "conservadoras" y las "revolucionarias", no ocurre lo mismo en el plano de la pedagogía *implícita*, donde se constata una sorprendente afinidad: las mismas sugerencias de heteronomía moral, una idéntica asignación de roles, semejante trabajo de normalización del carácter, etc.[17].

En definitiva, participe o no el alumnado en la tarea de rectificación curricular, y destaque o no ésta por su envergadura, el revisionismo de los temarios nunca podrá considerarse un instrumento efectivo de la praxis transformadora, pues, sujeto a veces a afanes proselitistas y de adoctrinamiento (que constituyen, en sí mismos, la negación de la autonomía y de la creatividad estudiantiles), queda invariablemente preso en las redes de la pedagogía implícita —atenazado y reducido por esa fuerza etérea que, desde el trasfondo del momento verbal de la enseñanza, influye infinitamente más en la conciencia que todo discurso y toda voz.

c) *La modernización de la técnica de exposición y la modificación de la dinámica de las clases.* La Escuela de la Democracia procura explotar en profundidad las posibilidades didácticas de los nuevos medios audiovisuales, virtuales, etc., y está abierta a la incorporación "pedagógica" de los avances tecnológicos coetáneos —una forma de contrarrestar el tan denostado verbalismo de la enseñanza tradicional. Proyecta sustituir, además, el rancio modelo de la "clase magistral" por otras dinámicas "participativas" que reclaman la implicación del estudiante: coloquios, representaciones, trabajos en grupo, exposiciones por parte de los alumnos, talleres,... Se trata, una vez más, de acabar con la típica "pasividad" del alumno —interlocutor mudo y sin deseo de escuchar—; "pasividad" que, al igual que el fraude en los exámenes, ha constituido siempre una forma de resistencia estudiantil a la violencia y arbitrariedad de la Escuela, una tentativa de inmunización contra los efectos del incontenible discurso profesoral, un modo de no-colaborar con la Institución y de no creer en ella...

Todo el énfasis se pone, entonces, en las mediaciones, en las estrategias, en el ambiente, en el constructivismo metodológico. Éstas fueron las inquietudes de las escuelas nuevas, de las escuelas modernas, de las escuelas activas,... Hacia aquí apuntó el reformismo originario, asociado a los nombres de Dewey en los EEUU, de Montessori en Italia, de Decroly en Bélgica, de Ferrière en Francia,... De aquí partieron asimismo los "métodos Freinet", con todos sus derivados. Y un eco de estos planteamientos se percibe aún en determinadas orientaciones "no-directivas" contemporáneas. Quizás palpite aquí, por ultimo, el corazón del reformismo cotidiano, ese reformismo de las escuelas de la Democracia, de los institutos de hoy, de los profesores "renovadores", "inquietos", "contestatarios"... Es lo que, en *El Irresponsable*, he llamado «la ingeniería de los métodos alternativos»; labor de diseño didáctico que, en sus formulaciones más radicales, suele hacer suyo el espíritu y el estilo inconformista de Freinet: una voluntad de denuncia social desde la Escuela, de educación desmitificadora para el pueblo, de crítica de la ideología burguesa, apoyada fundamentalmente en la *renovación de los métodos* (imprenta en el aula, periódico, correspondencia estudiantil, etc.) y en la negación incansable del sistema escolar establecido —«la sobrecarga de materias es un sabotaje a la educación», «con cuarenta alumnos para un profesor no hay método que valga», anotó, por ejemplo, Freinet.

Cabe detectar, me parece, una dificultad insalvable en el seno de estos planteamientos: el "cambio" en la dinámica de las clases deviene siempre como una imposición del profesor, un *dictado de la autoridad*; y deja sospechosamente en la penumbra la cuestión de los fines que propende. ¿Nuevas herramientas para el mismo viejo trabajo sórdido? ¿Un instrumental perfeccionado para la misma inicua operación de siempre? Así lo consideraron Vogt y Mendel, para quienes la fastuosidad de los nuevos métodos escondía una aceptación implícita del sistema escolar y del sistema social general[18]. No se le asigna a la Escuela otro cometido mediante la mera renovación de su arsenal metodológico: esto es evidente.

Por añadidura, aquella imposición del sistema didáctico alternativo por un hombre que declara perseguir en todo momento el "bien" de sus alumnos, sugiere —desde el punto de vista del currículum oculto— la idea de una *dictadura filantrópica* (o dictadura de un sabio bueno), de su posibilidad, y nos retrotrae al modelo histórico del Despotismo Ilustrado: "Todo para el pueblo, pero sin el pueblo". Aquí: "Todo para los estudiantes, pero sin los estudiantes". Como aconteció con la mencionada experiencia histórica, siendo *insuficiente* su ilustración —poco sabe de la dimensión socio-política de la Escuela, de su funcionamiento "clasista", que no se altera

con la simple sustitución de los métodos; demasiado confía en la "espontaneidad" del estudiante (Ferrière), en los aportes de la "ciencia" psicológica (Piaget), en la "magia" de lo colectivo (Oury); nada quiere oír a propósito de la pedagogía implícita, de la hipervaloración de la figura del educador que le es propia, etc.—, su despotismo se revela, por el contrario, excesivo: es el profesor el que, desde la sombra y casi en silencio, lleva las riendas del experimento, examinándolo y evaluándolo, y reservándose el derecho a "decretar" (si es preciso) las correcciones oportunas...

Gracias al vanguardismo didáctico, la educación administrada se hace más soportable, más llevadera; y la Escuela puede desempeñar sus funciones seculares (reproducir la desigualdad social, ideologizar, sujetar el carácter) casi contando ya con la aquiescencia de los alumnos, con el *agradecimiento de las víctimas*. No es de extrañar, por tanto, que casi todas las propuestas didácticas y metodológicas de la tradición pedagógica "progresiva" hayan sido paulatinamente incorporadas por la enseñanza estatal; que las sucesivas remodelaciones del sistema educativo, promovidas por los gobiernos democráticos, sean tan receptivas a los principios de la pedagogía crítica; que, por su oposición a las estrategias "activas", "participativas", etc., sea el proceder inmovilista del "profesor tradicional" el que se perciba, desde la Administración, casi como un peligro, como una práctica *disfuncional* —que engendra aburrimiento, conflictos, escepticismo estudiantil, problemas de legitimación,... Tampoco llama la atención que buena parte de las experiencias de renovación didáctica y metodológica se lleven a cabo *sin* operar cambios importantes en la programación, como si se contentaran con "amenizar" la divulgación de las viejas verdades, con optimizar el rendimiento ideológico de la Institución[19].

d) *La impugnación de los modelos clásicos de examen (trascendentales, memorístico-repetitivos), que serán sustituidos por pruebas menos "dramáticas", a través de las cuales se pretenderá calificar actitudes, destrezas, capacidades, etc.; y la promoción de la participación de los estudiantes en la definición del tipo de examen y en los sistemas mismos de calificación.* Permitiendo la consulta de libros y apuntes en el trance del examen, o sustituyéndolo por ejercicios susceptibles de hacer en casa, por trabajos de síntesis o de investigación, por pequeños "controles" periódicos, etc., los profesores reformistas desdramatizan el fundamento material de la evaluación, pero no lo derrocan. Así como no niegan la obligatoriedad de la enseñanza, los educadores "progresistas" de la Democracia admiten, con reservas o sin ellas, este imperativo de la evaluación. Normalmente, declaran

"calificar" disposiciones, facultades (el ejercicio de la crítica, la asimilación de conceptos, la capacidad de análisis,...), y no la repetición memorística de unos contenidos expuestos. Pero, desdramatizado, bajo otro nombre, reorientado, el examen (o la *prueba*) está ahí; y la calificación —la *evaluación*— sigue funcionando como el eje de la pedagogía, explícita e implícita. Por la subsistencia del examen, las prácticas reformistas se condenan a la esclerosis político-social: su reiterada pretensión de estimular el criticismo y la independencia de criterio choca frontalmente con la eficacia de la evaluación como factor de interiorización de la ideología dominante (ideología del *fiscalizador* competente, del operador "científico" capacitado para juzgar objetivamente los resultados del aprendizaje, los progresos en la formación cultural; ideología de la desigualdad y de la jerarquía *naturales* entre unos estudiantes y otros, entre éstos y el profesor; ideología de los dones personales o de los talentos; ideología de la competitividad, de la lucha por el éxito individual; ideología de la *sumisión conveniente*, de la *violencia inevitable*, de la *normalidad del dolor* —a pesar de la ansiedad que genera, de los trastornos psíquicos que puede acarrear, de su índole agresiva, etc., el examen se presenta como un mal trago socialmente indispensable, una especie de *adversidad cotidiana e insuprimible*—; ideología de la *simetría de oportunidades*, de la prueba unitaria y de la ausencia de privilegios; etc.). En efecto, componentes esenciales de la ideología del Sistema se condensan en el examen, que actúa también como *corrector del carácter*, como moldeador de la personalidad —habitúa, así, a la aceptación de lo establecido/insufrible, a la *perseverancia torturante en la Norma*. Por último, y tal y como demostraron Baudelot y Establet para el caso de Francia, el examen, con su función selectiva y segregadora, tiende a fijar a cada uno en su condición social de partida, reproduciendo de ese modo la dominación de clase[20]. Elemento de la perpetuación de la desigualdad social (Bourdieu y Passeron)[21], destila además una suerte de «ideología profesional» (Althusser) que coadyuva a la legitimación de la Escuela y a la mitificación de la figura del profesor... Toda esta secuencia ideo-psico-sociológica, tan comprometida en la salvaguarda de lo existente, halla paradójicamente su aval en las prácticas evaluadoras de esa porción del profesorado que —¿quién va a creerle?— dice simpatizar con la causa de la mejora o transformación de la sociedad...

Tratando, como siempre, de distanciarse del modelo del "profesor tradicional", su enemigo declarado, los educadores reformistas pueden promover además la participación del alumnado en la "definición" del tipo de examen (para que los estudiantes se impliquen decididamente en el diseño de la tecnología evaluadora a la que habrán de someterse) y, franqueando un umbral inquietante, en los sistemas

mismos de calificación —nota *consensuada*, calificación *por mutuo acuerdo* entre el alumno y el profesor, evaluación por el *colectivo* de la clase, o, incluso, *autocalificación* "razonada"... Este afán de involucrar al alumno en las tareas vergonzantes de la evaluación, y el caso extremo de la autocalificación estudiantil, que encuentra su justificación entre los pedagogos fascinados por la psicología y la psicoterapia[22], persigue, a pesar de su formato progresista, la absoluta claudicación de los jóvenes ante la ideología del examen —y, por ende, del sistema escolar— y quisiera sancionar el *éxito supremo de la Institución*: que el alumno acepte la violencia simbólica y la arbitrariedad del examen; que interiorice como normal, como deseable, el juego de distinciones y de segregaciones que establece; y que sea capaz, llegado el caso, de suspenderse a sí mismo, ocultando de esta forma el despotismo intrínseco del acto evaluador. En lo que concierne a la enseñanza, y gracias al "progresismo" benefactor de los reformadores pedagógicos, ya tendríamos al *policía de sí mismo*, ya viviríamos en el neofascismo.

Recurriendo a una expresión de López-Petit, Calvo Ortega ha hablado del «modelo del autobús» para referirse a las formas contemporáneas de vigilancia y control: en los autobuses antiguos, un revisor se cercioraba de que todos los pasajeros hubieran pagado el importe del billete (uno vigilaba a todos); en los autobuses modernos, por la mediación de una máquina, cada pasajero "pica" su billete sabiéndose observado por todos los demás (todos vigilan a uno). En lo que afecta a la enseñanza, y gracias al invento de la autoevaluación, en muchas aulas se ha dado ya un paso más: no es *uno* el que controla a *todos* (el profesor calificando a los estudiantes); ni siquiera son *todos* los que se encargan del control de cada *uno* (el colectivo de la clase evaluando, en asamblea o a través de cualquier otra fórmula, a cada uno de sus componentes); es *uno mismo* el que se autocontrola, uno mismo el que se aprueba o suspende (autoevaluación). En este autobús que probablemente llevará a una forma inédita de fascismo, aun cuando casualmente no haya nadie, aun cuando esté vacío, sin revisor y sin testigos, cada pasajero "picará" religiosamente su billete (uno se vigilará a sí mismo). Convertir al estudiante en un policía de sí mismo: éste es el objetivo que persigue la Escuela de la Democracia. Convertir a cada ciudadano en un policía de sí mismo: he aquí la meta hacia la que avanza la Democracia en su conjunto. Se trata, en ambos casos, de reducir al máximo el aparato *visible* de coacción y vigilancia; de camuflar y travestir a sus agentes; de delegar en el individuo mismo, en el ciudadano anónimo, y a fuerza de responsabilidad, civismo y educación, las tareas decisivas de la vieja represión.

e) *El favorecimiento de la participación de los alumnos en la gestión de los centros (a través de "representantes" en los claustros, juntas, consejos escolares, etc.) y el fomento del "asambleísmo" y la "autoorganización" estudiantil a modo de lucha por la "democratización" de la enseñanza.* En el primero de estos puntos confluyen el reformismo administrativo de los gobiernos democráticos y el "alumnismo" sentimental de los docentes progresistas, con una discrepancia relativa en torno al grado de aquella intervención estudiantil (número, mayor o menor, de alumnos en el Consejo Escolar, por ejemplo) y a las materias de su competencia (¿los problemas de orden disciplinario?, ¿los aspectos de la evaluación?, ¿la distribución del presupuesto?,...). Dejando a un lado esta discrepancia, docentes y legisladores suman sus esfuerzos para alcanzar un mismo y único fin: la *integración* del estudiante, a quien se concederá —como urdiéndole una trampa— una engañosa cuota de poder[23].

Dentro de la segunda línea reformadora, en principio "radical", se sitúan las experiencias educativas no-estatales de inspiración anarquista —como "Paideia, escuela libre"— y las prácticas de pedagogía "antiautoritaria" (institucional, no-directiva o de fundamentación psicoanalítica) trasladadas circunstancialmente, de forma individual, a las aulas de la enseñanza pública. Se resuelven, en todos los casos, en un fomento del asambleísmo estudiantil y de la autogestión educativa, y en una renuncia expresa al poder profesoral. La Institución (estatal o paraestatal) se convierte, así, en una *escuela de democracia*; pero de democracia viciada, en mi opinión. Viciada, ante todo, porque, al igual que ocurría con la pirotecnia de los "métodos alternativos", es el profesor el que impone la nueva dinámica, el que *obliga* al asambleísmo; y este gesto, en sí mismo paternalista, semejante —como vimos— al que instituyó el Despotismo Ilustrado, no deja de ser un gesto autoritario, de ambiguo valor educativo —contiene la idea de un salvador, de un liberador, de un redentor, o, al menos, de un cerebro que *implanta* lo que conviene a los estudiantes como reflejo de lo que convendría a la humanidad. A los jóvenes no les queda más que *estar agradecidos* y empezar a ejercer un poder que les ha sido donado, regalado. La sugerencia de que la libertad (entendida como democracia, como autogestión) se conquista deviene como «el botín que cabe en suerte a los vencedores de una lucha» (Benjamin): está excluida de ese planteamiento. Por añadidura, parece como si al alumnado no se le otorgara el poder mismo, sino sólo su usufructo; ya que la "cesión" tiene sus condiciones y hay, por encima de la esfera autogestionaria, una autoridad que ha definido los límites y que vigila su desenvolvimiento[24]. Como se apreciará, estas estrategias estallan en contradicciones insolubles, motivadas por la circunstancia de que en ellas el profesor, en lugar de autodestruirse, se magnifica: con la razón de su lado, todo lo reorganiza en beneficio de los alumnos y, de paso, para contribuir a la transformación de la sociedad. Se dibuja, así, un espejismo de democracia, un simulacro de cesión del poder. De hecho, el profesor sigue investido de toda la autoridad, aunque procure invisibilizarla; y la libertad de sus alumnos es una libertad contrita, maniatada, ajustada a unos moldes creados por él.

Esta concepción estática de la libertad —una vez instalados en el seno de la misma, los alumnos ya no pueden "recrearla", "reinventarla"— y de la libertad circunscrita, limitada, vigilada por un hombre al que asiste la certidumbre absoluta de haber dado con la *ideología justa*, con la organización ideal, es, y no me importa decirlo, la concepción de la libertad del estalinismo, la negación de la libertad. Incluso en sus formulaciones más extremosas, la Escuela de la Democracia acaba definiéndose como una Escuela *sin* democracia[25]...

Por el juego de todos estos deslizamientos puntuales, algo sustancial se está alterando en la Escuela bajo la Democracia: aquel dualismo nítido profesor-alumno tiende a difuminarse, adquiriendo progresivamente el aspecto de una asociación o de un enmarañamiento. Se produce, fundamentalmente, una "delegación" en el alumno de determinadas incumbencias tradicionales del profesor; un *trasvase de funciones* que convierte al estudiante en sujeto/objeto de la práctica pedagógica... Habiendo participado, de un modo u otro, en la rectificación del temario, ahora habrá de "padecerlo". Erigiéndose en el protagonista de las clases "re-activadas", en adelante se "co-responsabilizará" del fracaso inevitable de las mismas y del aburrimiento que volverá por sus fueros conforme el factor rutina erosione la capa de novedad de las dinámicas participativas. Involucrándose en los procesos evaluadores, no sabrá ya contra quién revolverse cuando sufra las consecuencias de la calificación discriminatoria y jerarquizadora. Aparentemente al mando de la nave escolar, ¿a quién echará las culpas de su naufragio? Y, si no naufraga, ¿de quién esperará un motín cuando descubra que lleva a un mal puerto? En pocas palabras: por la vía del reformismo pedagógico, la Democracia confiará al estudiante las tareas cardinales de su propia coerción. De aquí se sigue una invisibilización del educador como agente de la agresión escolar y un ocultamiento de los procedimientos de dominio que definen la lógica interna de la Institución.

Insistencia (discurso detenido)

Cada día un poco más, la Escuela de la Democracia es, como diría Cortázar, una «Escuela de noche». La parte visible de su funcionamiento coercitivo aminora y aminora. Sostenía Arnheim que, en pintura como en música, la "buena" obra no se nota —apenas hiere nuestros sentidos. Me temo que éste es también el caso de la "buena" represión: no se ve, no se nota. Hay algo que está muriendo de paz en nuestras escuelas; algo que sabía de la resistencia, de la crítica. El "estudiante ejemplar" de nuestro tiempo es una figura del horror: se le ha implantado el corazón de un profesor y se da a sí mismo escuela todos los días. Horror dentro del horror, el de un autoritarismo intensificado que a duras penas sabremos percibir. Horror de un cotidiano trabajo de poda sobre la conciencia. «¡Dios mío, qué están haciendo con las cabezas de nuestros hijos!», pudo todavía exclamar una madre alemana en las vísperas de Auschwitz. Yo llevo todas las mañanas a mi crío al colegio para que su cerebro sea maltratado y confundido por un hatajo de educadores, y ya casi no exclamo nada. ¿Qué puede el discurso contra la Escuela? ¿Qué pueden estas páginas contra la Democracia? ¿Y para qué escribir tanto, si todo lo que he querido decir a propósito de la Escuela de la Democracia cabe en un verso, en un solo verso, de Rimbaud?:

«Tiene una mano que es invisible, y que mata».

Notas:

1. WILDE, O., «El crítico artista», en *Ensayos y artículos*, Hyspamérica-Orbis, Barcelona, 1986, p. 74.
2. FERRER GUARDIA, F., *La Escuela Moderna*, Tusquets Editor, Barcelona, 1976, p. 180.
3. Por todo esto, cabe concluir que Adorno formulaba su interpretación en los términos del "pensamiento escolarizado" —una forma de discurrir que reproduce las fábulas, las autojustificaciones, del "pedagogismo" moderno. Ésos son los modos de reflexión que no quiero hacer míos; ése es el código de legitimación de la Escuela al que no debiéramos atenernos...
4. FOUCAULT, M., «Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto», en *Materiales de Sociología Crítica*, La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 28-29.
5. Manejo un concepto *amplio* de "reformismo pedagógico"; un concepto que aglutina tanto a las sucesivas "remodelaciones" del sistema escolar inducidas por la Administración (*reformismo* en sentido estricto, constituyente de legalidad), como a las estrategias particulares de "corrección" de los procedimientos dominantes desplegadas, desde la fronteras de la legalidad, por el profesorado "disidente". Por último, también incluyo bajo este rótulo los experimentos *alternativos* de enseñanza no-estatal que, a pesar de su definición anticapitalista, han sido admitidos (legalizados) por el propio Sistema —p. ej., las escuelas libres tipo "Paideia".
6. Véase, al respecto, SUBIRATS, E., *Contra la Razón destructiva*, Tusquets, Barcelona, 1979, pp. 90-91.
7. DERRIDA, J., *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 12-15 y siguientes.
8. GARCÍA OLIVO, P., *El Irresponsable*, Las Siete Entidades, Sevilla, 2000.
9. FOUCAULT, M., *op. cit*., p. 31.
10. Véase, p. ej., «Los intelectuales y el poder. Entrevista de G. Deleuze a M. Foucault», recogido en *Materiales de Sociología*..., *op. cit*., p. 80.
11. ARTAUD, A., *El teatro y su doble*, Edhasa, Barcelona, 1973, pp. 44-45.
12. BENJAMIN, W., *Discursos Interrumpidos* 1, Taurus, Madrid, 1973, p. 181.
13. QUERRIEN, A., *Trabajos elementales sobre la Escuela Primaria*, La Piqueta, Madrid, 1979; y también DONZELOT, J., *La policía de las familias*, Pre-Textos, Valencia, 1979.
14. C. R. ROGERS, partidario de una educación "centrada en el estudiante" y en la "libertad" del estudiante, introduce enseguida una matización: «El principio esencial quizá sea el siguiente: dentro de las limitaciones impuestas por las circunstancias, la autoridad, o impuestas por el educador por ser necesarias para su bienestar psicológico, se crea una atmósfera de permisividad, de libertad, de aceptación, de confianza en la responsabilidad del estudiante» (*Psicoterapia centrada en el cliente*, Paidós, Buenos Aires, 1972, p. 339). Como el "control de la asistencia" es una limitación impuesta por la autoridad, por la legislación, y como el "bienestar psíquico del profesor" peligra ante las consecuencias de oponerse abiertamente a él (clase vacía o semivacía, represión administrativa, etc.), para Rogers, tan "antiautoritario", sería preferible aceptarlo a

fin de no truncar la experiencia reformadora. También la llamada "pedagogía institucional", que adelanta reformas tan espectaculares como el "silencio de los maestros", la "devolución de la palabra a los estudiantes" y la renuncia al poder por parte de los profesores, explicita inmediatamente que «el grupo es soberano sólo en el campo de sus decisiones» (M. LOBROT, *Pedagogía institucional*, Humánitas, Buenos Aires, 1974, p. 292), quedando fuera de este "campo" la postulación de la voluntariedad de la asistencia. Si bien el profesor delega todo su poder en el grupo, abdica en el órgano autogestionario —el «consejo de cooperativa» de Oury y Vásquez—, es sólo ese poder real, ese "campo de su competencia", el que pasa a los estudiantes, y ahí no está incluida la posibilidad de alterar la obligatoriedad sustancial de la asistencia.

15. Propaganda más que información, enmascaramiento y distorsión de la realidad social, difusión de los mitos del Sistema, de la representación del mundo propia de la clase dominante, como han subrayado J. C. Passeron y P. Bourdieu, por un lado, y E. Reimer e Ivan Illich, por otro.
16. Ferrer y Guardia legitima su enseñanza en función de dos "títulos" sacralizados: el racionalismo y la ciencia. Por "racionalista", por "científica", su enseñanza es verdadera, transformadora, un elemento de progreso. Busca, y no encuentra, libros racionalistas y científicos (p. ej., de geografía); y tiene que encargar a sus afines la redacción de los mismos. En la medida en que su crítica socio-política del capitalismo impregna el nuevo material bibliográfico, éste pasa mecánicamente a considerarse "racionalista" y "científico" y, sirviendo de base a los programas, se convierte en objeto de aprendizaje por los alumnos. El compromiso "comunista" de Makarenko es también absoluto, sin rastro de autocriticismo, por lo que los "nuevos" programas se entregan sin descanso al "comentario" de dicha ideología. Incluso Freire diseña un proceso relativamente complejo (casi barroco) de «codificación del universo temático generador», posterior «descodificación» y «concientización final», que, a poco que se arañe su roña retórica y formalizadora, viene a coincidir prácticamente con un trabajo de adoctrinamiento y movilización. Se reproduce, así, en los tres casos, aquella contradicción entre un discurso que habla de la necesidad de forjar sujetos críticos, autónomos, creativos, enemigos de los dogmas, por un lado, y, por otro, una práctica tendente a la homologación ideológica, a la asimilación pasiva de un cuerpo doctrinal dado, a la movilización en una línea concreta, prescrita de antemano...
17. «Poco importa que el programa explícito se enfoque para enseñar fascismo o comunismo, liberalismo o socialismo, lectura o iniciación sexual, historia o retórica, pues el programa latente "enseña" lo mismo en todas partes» (ILLICH, I., *Juicio a la Escuela*, Humánitas, Buenos Aires, 1973, pp. 18-19). «Las escuelas son fundamentalmente semejantes en todos los países, sean éstos fascistas, democráticos o socialistas» (ILLICH, I., *La sociedad desescolarizada*, Barral, Barcelona, 1974, p. 99).
18. VOGT, CH. Y MENDEL, G., *El manifiesto de la educación*, Siglo XXI, Madrid, 1975, pp. 178-179.
19. Este hecho, el desinterés de muchos "reformadores" metodológicos y didácticos por la trastocación del temario (y por el funcionamiento

socio-político de la Institución), ha sido subrayado recurrentemente por los comentaristas de la llamada "pedagogía progresiva".

20. BAUDELOT, CH. y ESTABLET, R., *La escuela capitalista en Francia*, Siglo XXI, Madrid, 1975.
21. Como han demostrado estos autores, es una evidencia empírica que el examen selecciona a los hijos de la burguesía para los estudios que dan acceso a los puestos de dirección, a las profesiones socialmente más influyentes, a los escalafones superiores de la Administración, etc.; y tiende a condenar a los hijos de los trabajadores al "fracaso escolar", a la rama subsidiaria de la "formación profesional", a las "carreras para pobres",... (BOURDIEU, P. y PASSERON, J. C., *La reproducción*, Laia, Barcelona, 1977).
22. «La autoevaluación, la propia evaluación del aprendizaje, estimula al estudiante a sentirse más responsable; cuando el estudiante debe decidir los criterios que le resultan más importantes, los objetivos que se propone alcanzar, y cuando debe juzgar en qué medida lo ha logrado, no hay duda de que está haciendo un importante aprendizaje de la libertad; la vivencialidad de su aprendizaje en general aumenta y se hace más satisfactoria; el individuo se siente más libre y satisfecho» (PALACIOS, J., a propósito de los criterios de Rogers, en *La cuestión escolar*, Laia, Barcelona, 1984, p. 240).
23. Para esta engañosa participación de los estudiantes en el gobierno de los centros se recurre a los procedimientos característicos del *representantivismo* liberal: "representantes" de clase y/o de curso elegidos por los estudiantes entre diversas candidaturas; "asamblea de representantes" que toma en consideración los asuntos capitales; "superrepresentante" que acude a las reuniones del Consejo Escolar, con un papel en el mismo rigurosamente delimitado. Se escamotea así la posibilidad misma de una democracia de base (o directa), con "delegados" ocasionales, movibles, sustituibles; un verdadero control de su actuación por el conjunto de los alumnos; y una capacidad concreta de intervención en la gestión de los centros escolares acorde con el peso real del estudiantado en la Institución.
24. En el caso de Paideia, esa autoridad otorgadora del poder, definidora de sus límites y vigilante de su ejercicio está constituida por "los adultos" —en sus términos. En el caso de las "pedagogías institucionales", la autoridad es el maestro, el profesor, que, como señala Lobrot, «está para responder a las demandas de los estudiantes, pero no *responde necesariamente a toda demanda*. Si lo hiciese, perdería a su vez la libertad y se convertiría en una máquina en manos de sus alumnos» (*op. cit.*, p. 262). Paideia está diseñada por los adultos, y quien quiere estudiar en esta "escuela libre" debe aceptar su modo de funcionamiento. La asamblea de los estudiantes no puede "corregir" esa forma de operar, no puede "cambiar" el rumbo de la Institución. A los alumnos se les ha dicho que así es la verdadera democracia, la verdadera "autogestión" educativa; no tienen más remedio que creérselo y desempeñar en ese contexto su papel. Ya han sido *redimidos*, ya han sido *liberados* del autoritarismo escolar por la sabiduría organizativa y la clarividencia ideológica de Los Adultos. El profesor institucional pone también un límite al órgano autogestionario por él concebido para la "formación democrá-

tica" y el "aprendizaje en libertad" de sus alumnos: la asamblea no puede demandar el restablecimiento de la dinámica no-institucional, no-autogestionaria. Es *libre a la fuerza*, autogestionaria lo quiera o no...

25. «*Mandar para obedecer, obedecer para mandar*»: según Cortázar, ése era el lema de todo tipo concebible de escuela. "Mandar para obedecer" (los estudiantes *obedeciendo* al profesor antiautoritario al tomar el mando de la clase); y "obedecer para mandar" (el profesor subordinándose aparentemente a sus alumnos para *gobernarlos* también de esta forma). He aquí una manifestación más de aquella «hipocresía sustancial de todo reformismo» a la que tanto se ha referido Deleuze...

CONTRA EL FUNDAMENTALISMO ESCOLAR

Enrique Santamaría
Fernando González Placer (coords.)

La cuestión de la escolarización de los hijos e hijas de inmigrantes, que ha llevado a algunos a pensar que la escuela debería convertirse en lugar privilegiado de lucha contra el racismo y de apertura a la diversidad cultural, puede servir para volver a suscitar el debate sobre las funciones de las instituciones de enseñanza y las posibilidades o imposibilidades que éstas ofrecen para escapar a la paulatina homogeneización cultural y a la lógica de la selección y exclusión social.

Hacernos eco de este debate es el objetivo del presente libro, para el cual hemos contado con colaboraciones de las siguientes personas: Alfons Garrigós, Antonio Guerrero Serón, Danielle Provansal, Dolores Juliano, Enrique Santamaría, Fernando González Placer, Francesc Calvo Ortega, Isabel Escudero, Jorge Larrosa, Jurjo Torres Santomé, Pedro García Olivo, Teresa San Román y Xan Bouzada

(2.ª edición) 214 págs., 9 euros, ISBN 84-88455-50-X

MANIFIESTO CONTRA EL TRABAJO

Grupo Krisis/Robert Kurz

El fin de la sociedad del trabajo por efecto de la revolución microelectrónica es imparable, por lo que el trabajo no puede continuar siendo el valor de cambio ni el factor de integración social que pretenden las burocracias sindicales y socialdemócratas. Lo que ahora resulta necesario, de verdad, no es luchar por "puestos de trabajo", sino la lucha contra el trabajo en sí mismo, ese principio de coerción social al que la humanidad se ha sometido durante más de dos siglos.

(2.ª edición) 80 págs., 5 euros, ISBN 84-88455-20-8

www.viruseditorial.net

www.altediciones.com

CONTRA EL TRABAJO INFANTIL

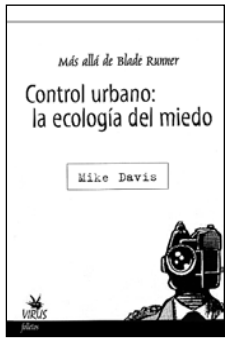
Philippe Godard

Los niños trabajan porque descienden de familias menesterosas, porque hay patrones que los emplean gustosos para disminuir sus costes de producción, porque existen compradores y consumidores locales o extranjeros que aceptan los productos fabricados por los niños, porque los Gobiernos no desean prohibir el trabajo infantil mediante medidas radicales...

No se acabará con el trabajo infantil mediante «ajustes estructurales», ya sean éstos los del Fondo Monetario Internacional o los de cualquier otra organización. Los que nos quieren hacer creer que todo eso no es más que una cuestión de voluntad política o de reglas jurídicas internacionales, o incluso que el «juego» del mercado acabará naturalmente con tales prácticas, se engañan o mienten a sabiendas, con la esperanza de perpetuar lo que finalmente no sería más que un mal menor.

Una única estrategia resume los caminos para abolir el trabajo infantil: *el rechazo*. ¡Rechazar todo lo que hace posible que los niños sean forzados a trabajar!

88 págs., 4,5 euros, ISBN 84-96044-23-8



CONTROL URBANO: LA ECOLOGÍA DEL MIEDO

Más allá de Blade Runner

Mike Davis

Las políticas de recortes sociales y de precarización de las relaciones laborales que han puesto en práctica los diferentes gobiernos republicanos y demócratas en EEUU, en las últimas décadas, han llevado a crecientes desigualdades y conflictos sociales. La respuesta ha sido un endurecimiento de las leyes penales, el aumento brutal de la población reclusa, y la bunquerización de las zonas residenciales y el abandono de los barrios de mayoría de población negra o emigrante

(2.ª edición) 72 págs., 4,50 euros, ISBN84-88455-89-5

www.viruseditorial.net

www.altediciones.com